

II Parte:

“Pressupostos Antropológicos da Teologia de Juan Alfaro”

II - Parte: Pressupostos Antropológicos da Teologia de Juan Alfaro

Introdução

A teologia de Juan Alfaro é marcada por um forte acento antropológico. Para ele a antropologia tem uma importância vital no labor teológico.⁷⁸ Sua tarefa como teólogo evidencia-se pelo compromisso de desenvolver e oferecer uma reflexão que nos ajude a responder às questões próprias do ser humano (antropológicas) e a refletir sobre elas como interpelações que nos colocam na direção do Absoluto, para o qual converge a nossa indagação a respeito do sentido da vida. Assim, este caráter antropológico não é somente uma reflexão, mas é também uma chave de leitura para nosso trabalho acadêmico e para melhor compreendermos a importância e a colaboração da tarefa teológica de Juan Alfaro.

Considerando as questões que foram apresentadas na primeira parte sobre a modernidade e a pós-modernidade e atentos à pergunta pela existência humana e o seu sentido, nossa intenção nesta segunda parte é apresentar os pressupostos antropológicos da teologia de Juan Alfaro, a partir de sua metodologia e do seu diálogo com a filosofia moderna e contemporânea⁷⁸.

Apresentamos os pressupostos como elementos fundamentais, com os quais o nosso autor sustentou seu magistério eclesial e elaborou sua reflexão teológica. Assim, Alfaro foi abrindo novos horizontes e comunicando uma abordagem teológica mais integrada sobre a existência humana.⁷⁹ Apresentamos uma teologia que, considerando novos paradigmas, discursa sobre a concepção cristã de pessoa humana e seu destino de forma mais unitária.⁸⁰

Com esta intenção recorreremos aos escritos de Juan Alfaro como base de nossa pesquisa. Para sua execução, aplicaremos uma metodologia que leve em conta a estrutura própria de suas reflexões, que consideram a realidade humana

⁷⁸ Em sua última obra, **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, Juan Alfaro dá um salto em sua metodologia realizando um profundo diálogo com a filosofia moderna e contemporânea. Assim justifica a necessidade do pensar filosófico, com metodologia e conteúdos estritamente racionais, para que a teologia possa responder aos problemas e inquietudes do ser humano.

⁷⁹ Cf. ALFARO, J., **Teología, filosofía y ciencias humanas**, p. 123-146.

⁸⁰ Podemos conferir várias obras de Alfaro, mas aqui quero chamar atenção para a obra em que reúne muitos artigos e nos possibilita perceber o enfoque antropológico de sua teologia sob diversos aspectos. Cf. ALFARO, J., **Cristología y Antropología**. (Nossa referência será a obra na tradução italiana: **Cristologia e Antropologia**.)

como o lugar antropológico e teológico de onde nascem os questionamentos e respostas sobre a plena realização da existência humana e cristã, uma vez que a unidade da pluralidade dos aspectos da existência é de fundamental importância para tal realização. Pois a existência humana em sua totalidade é uma realidade imprescindível.⁸¹ Por isso, tomamos como referência e ponto de apoio de nossa metodologia o enfoque primeiro das reflexões de Juan Alfaro, ou seja, a pergunta pela pessoa humana: O que é o homem?⁸²

Nos limitamos a apresentar algumas questões de conteúdo antropológico, que chamamos de pressupostos da antropologia de Juan Alfaro. Nossa reflexão sistemática nos situará dentro do problema da pessoa humana como centro desta investigação.

Dividimos esta segunda parte de nosso trabalho em seis capítulos. No primeiro buscaremos refletir sobre o significado da pergunta pelo “sentido” da existência humana. Tal pergunta revela o pensamento crítico moderno que coloca em questão toda a realidade da pessoa humana, interpelando a consciência e a liberdade.

Faz parte da constituição antropológica de cada pessoa a tarefa de responder à sua vocação e de ser construtora de seu próprio sentido. Esta é uma dinâmica existencial que revela a essência da pessoa, que é chamada a experimentar-se como integrada, relacionada, livre e consciente.⁸³

Juan Alfaro expressou esta realidade refletindo sobre quatro elementos da existência, que explicitam a pergunta sobre o ser humano. Ele mesmo os chama de “existenciais” da realidade humana. Por isso, o ponto de partida desta reflexão é a experiência pessoal, constitutiva e comum a cada pessoa. Experiência que integra a pluralidade e as diversas situações dos aspectos da vida, projetando-os no itinerário que corresponde ao sentido da existência.

Nos capítulos dois, três, quatro, e cinco trataremos da experiência existencial no que diz respeito a aspectos como a relação da pessoa humana com o mundo, a alteridade na formação da comunidade humana, o desempenho de construção da história e o desafio penúltimo - a morte. Através destes “existenciais” (o mundo, a humanidade, a história e a morte), do intercâmbio

⁸¹ A teologia de Alfaro percorre o caminho da antropologia à existência cristã. Cf. DE MIGUEL, J.M., **La teología de Juan Alfaro**, p. 15-36.

⁸² No decorrer da reflexão entenderemos que a matriz desta pergunta pela pessoa humana (o que é o homem?) é a própria pergunta da pessoa sobre si mesmo (o que sou eu?). Segundo Alfaro, a primeira pergunta é uma derivação conceitual, genérica e abstrata da segunda, mas que impõe a sua legitimidade. Isto diz respeito à singularidade da pergunta que toca profundamente a cada pessoa em sua existência. Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 10.

⁸³ Cf. DE MIGUEL, J.M., **Revelación y fe**, p. 52.

intrínseco entre eles, consideramos todas as outras formas de atividades especificamente humanas que também poderiam ser apresentadas como pressupostos antropológicos.

Refletindo sobre estes “existenciais”, encontraremos a base de sua metodologia fenomenológica e existencial, como referência para a reflexão transcendental, acrescida da filosofia da historicidade e do processo histórico.⁸⁴

O núcleo específico da existência humana é a subjetividade da pessoa em suas diversas formas de relações. Queremos refletir sobre esta realidade de forma relevante, integrada e plural; por isso, projetada na direção do mundo, da história, da humanidade e da própria morte. Assim, estaremos confirmando a importância da unidade plural e do valor do diferente nas relações humanas.

Tratando desses temas fundamentais, abriremos o capítulo seis no qual apresentaremos a pessoa humana como abertura a pergunta pelo próprio sentido. Refletiremos sobre a “esperança-esperante” como aporte para nosso discurso teológico.⁸⁵ Neste último capítulo nos propomos a fazer a passagem da reflexão antropológica para a reflexão teológica de nosso argumento. Esta perspectiva de abertura se estabelece como fio condutor da antropologia “alfariana” e lhe confere unidade, uma vez que articula a complexidade e a totalidade da realidade humana como mistério inefável.

Cap. 1 - A pessoa humana como busca de sentido

Introdução

⁸⁴ Cf. ALFARO, J., **Teología, Filosofía y ciencias Humanas**, p. 222; **Problemática actual del método teológico en Europa**, p. 420. BELLOSO, J. M. R., **La obra reciente de Juan Alfaro a la luz de su propia metodología**, p. 37-51; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., **Espíritu en el mundo**, p. 182. Sua metodologia antropológica é fortemente influenciada por K. Rahner e assume a característica existencial-fenomenológica-transcendental. Já tratamos especificamente sobre o método de Juan Alfaro na primeira parte desta obra.

⁸⁵ Cf. ALFARO, J., **La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión**, p. 396. **Esperanza marxista y esperanza cristiana**, p. 353. Refletiremos sobre o tema da esperança como infraestrutura antropológica da existência humana e cristã. Do ponto de vista antropológico, Alfaro trata deste tema com muita importância. Tem como referência a filosofia de E. Bloch em sua obra **Daz prinzip Hoffnumg** Cf. BLOCH, E., **El principio esperanza**, (trad. espanhola).

Nossa preocupação é apresentar a antropologia de Juan Alfaro e explicitar no interior desta a questão sobre o sentido da existência humana.⁸⁶ Esta discussão diz respeito às interpelações da antropologia teológica sobre que nos propomos refletir.

Alfaro relacionou sua antropologia com a pergunta pelo sentido da existência e considerou esta reflexão um pertinente problema da pessoa humana. Por meio da pergunta “o que é o homem?”, a sua abordagem retrata a amplitude de um problema antropológico que se estende sobre a pessoa toda e sobre toda pessoa. É uma questão que focaliza a pessoa e identifica sua estrutura constitutiva, além do mistério de sua existência, a condução de seu destino e a sua identidade mais profunda. A própria pessoa protagoniza a interrogação sobre si mesma.⁸⁷

O autor parte do nível mais profundo da pessoa, considerando a estrutura ontológica, e discursa sobre a questão, evitando que esta seja uma mera descrição. Por isso, está atento à análise da linguagem humana e de suas atividades que remetem o discurso à origem da questão. Sua elaboração antropológica nos faz entender não só que encontramos na própria pessoa a originalidade desta problemática, como também a justificativa, o significado, a formulação e o próprio método. Sobre este, a sua decisão é de não partir de formulações epistemológicas ou de postulados lógicos,⁸⁸ mas de tomar a experiência da pessoa como uma tarefa existencial, na qual se evidencia a pergunta e a resposta da questão.

Esta proposta apresenta uma metodologia na qual a pessoa humana é o próprio discurso em sua totalidade.

1.1- Ponto de partida: a experiência

⁸⁶ Esta questão sobre o sentido da existência humana teve relevância ímpar no pós-guerra, na segunda metade do século XX, provavelmente devido à experiência negativa que a guerra proporcionou à sociedade europeia. Devemos nos perguntar sobre a relevância e pertinência desta questão hoje, principalmente diante da crise de valores em que vivem as sociedades pós-modernas. Por isso o nosso autor, como também J. L. Ruiz de la Pena, confirmam a importância desta reflexão. Cf. ALFARO, J., **La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión**, p. 388. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., **Teología de la creación**, p.165

⁸⁷ “*La cuestión más humana, la más propia del hombre en cuanto hombre, es la cuestión sobre sí mismo, sobre el sentido último de su existencia; la cuestión que define, como ninguna otra, el ser del hombre...*” ALFARO, J., **Revelación cristiana, fe y teología** p.13-18; **Dal problema dell’uomo al problema di Dio**, p. 9-24; **De la cuestión del hombre y de la cuestión de Dios**, p. 817-831.

⁸⁸ Cf. ALFARO, J., **Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida**, p. 693-744.

Nesta perspectiva tomamos como ponto de partida a experiência existencial. Através do ato de conhecer, de decidir e de fazer acontecer sua realização, a pessoa torna-se ciente e marcada por esta tarefa ontológica de interrogar sobre si mesma.

A experiência conduz à reflexão. Por isso é necessário distinguir entre a “experiência empírica”, que decorre da filosofia positivista e exige verificação segundo os parâmetros das ciências naturais,⁸⁹ e a “experiência existencial”, que reconhece sua relevância epistemológica independente da verificação empírica, e leva em consideração a linguagem significativa e a reflexão mais profunda sobre o ser humano.⁹⁰ Baseando-se nesta experiência existencial, a reflexão antropológica aponta para a pergunta que vai além da realidade e que toma a sério a dimensão constitutiva e integral da pessoa. Por isso remete à identidade mesma da pessoa. Esta experiência existencial supõe uma realidade ontológica bem mais profunda.⁹¹

Alfaro considera em sua reflexão a filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein. E este (em sua segunda fase) admite uma experiência mística, mas não concebe a possibilidade de que esta experiência seja comunicável, entendendo que tal experiência do inefável é, por si mesma, inenarrável. De outro lado, encontramos uma novidade na apresentação da questão sobre a experiência existencial do inefável: Alfaro justifica a existência desta experiência e sinaliza que existe uma linguagem própria para expressá-la, com a qual é possível descrever a estrutura lógica da pessoa, suas experiências, e a atitude existencial anterior que a determina.⁹²

Sabendo desta diferença qualitativa que existe no termo experiência e em sua linguagem própria, somos conscientes de que, tratando-se de uma pergunta de alcance ontológico que vai além da realidade existencial de cada pessoa, a resposta será sempre insuficiente. Pois a pergunta transcende o limite da pessoa e, neste processo intelectual-volitivo, revela a abertura do próprio espírito

⁸⁹ Cf. Ibid., p.695. Ludwig Wittgenstein, com quem Alfaro dialoga, teve duas fases em seu processo de reflexão. Em sua primeira fase, dizia só pode ter sentido o que é verificável empiricamente, ou seja, concebia a mesma metodologia de verificação adotada nas ciências naturais. Com isso, Alfaro critica a redução da linguagem significativa ao que é empiricamente verificável.

⁹⁰ Cf. Ibid., p.725-735. Citamos novamente a reflexão de Alfaro sobre a filosofia da linguagem de Wittgenstein. Este, em sua segunda fase, concebe e admite outros tipos significativos de linguagem.

⁹¹ Cf. Id., *La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión*, p. 388.

⁹² Cf. Id., *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio; Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 9.

humano, que, em seus diferentes aspectos, é radicalmente inquieto em relação ao transcendente.

1.2- A singularidade da questão

A questão sobre a existência é uma dimensão constitutiva e ontológica do ser humano.⁹³ Nosso autor analisa uma identidade e uma unidade de fundo entre a questão, a realidade questionada e o questionador. Nesta identificação o sujeito está implicado na pergunta. E é isto que denota a singularidade e a particularidade da pergunta em seu aspecto teórico e prático. Esta associação entre o sujeito e a questão interpela de modo concreto e indivisível a inteligência e a liberdade, de modo que a própria pessoa em sua unicidade será sempre a possibilidade de resposta para a questão em si mesma.⁹⁴

Esta interpelação pelo sentido da existência humana é algo constitutivo, que se estrutura a partir de um horizonte ontológico, e está atenta ao envolvimento da pessoa, à sua aderência, à sua interioridade e à experiência de sua própria vida. Falamos de um processo dinâmico e singular que define a pergunta como uma realidade intrínseca, que nasce no âmago da pessoa, no interior de sua existência. Pois é a pessoa quem pergunta por si mesma: “O que é o homem? O que sou eu?” O que existe de singular neste questionamento é a interação do sujeito com a pergunta que ele mesmo faz, ou melhor, existe uma identidade entre a pessoa que questiona e a questão discutida. A pessoa é própria questão.

Esta problemática não pode mais ser tratada como distante ou fora do espaço e do tempo possível ao próprio questionador. A realidade do sujeito é determinante, e suas decisões e opções estão implicadas em sua própria questão. E este não pode permanecer indiferente ao “por quê” e ao “para quê” de sua existência, como também não pode ser visto como um mero espectador, pois na complexidade de sua existência torna-se a questão e a resposta de sua própria vocação original. O sujeito está totalmente inserido em sua questão e seu envolvimento é algo real e ontológico que atualiza e potencializa a sua

⁹³ Juan Alfaro fundamenta esta questão com o texto de CORETH, E., **Metafísica**.

⁹⁴ Juan Alfaro cita a obra de FRANKL, E. V., **El hombre en busca de sentido**, que apresenta esta problemática do ponto de vista existencial-psicológico. Sua elaboração expressa o sentido da vida como responsabilidade diante da existência pessoal que deve ser descoberta e assumida. Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p.10; **La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión**, p. 389.

existência. É uma pergunta prática que provoca a experiência pessoal, pede uma resposta e coloca o ser humano diante de si mesmo como uma autopresença identificada com o seu processo de valor transcendental.⁹⁵

Esta singularidade não significa um isolamento, mas propicia uma experiência relacional que nasce no âmbito da intimidade mais profunda, pessoal e auto-reveladora, e que faz a pessoa mais consciente da interrogação sobre a sua própria existência. Esta experiência situa o ser humano diante de si mesmo e define que não existe um outro, senão ele mesmo, diante da interpelação mais profunda. Nenhum outro pode perguntar e responder sobre sua existência, ou melhor, nenhum outro pode oferecer a própria experiência como lugar propício para esta interpelação.

A pergunta sobre si mesmo o faz tomar consciência de sua autopresença como exercício de liberdade no trato de si mesmo e das outras realidades que compõem a relação do “eu-pessoal” com o “tu das outras realidades”.⁹⁶

Na verdade, a singularidade desta questão pelo sentido de perguntar pela existência humana nos introduz na realidade mesma da pessoa e nela transparece a radicalidade de que somente o ser humano pode perguntar sobre si mesmo e responder sobre si mesmo. A identidade que compromete tanto a pergunta como a resposta nasce da interrogação pelo significado que tem o problema do sentido da existência humana.

O que explicita a singularidade é o fato de que a pessoa pode tomar posição sobre si mesma como um apelo constante, exigente e sempre atual, feito à sua inteligência-volitiva. Assim, em seus conhecimentos, decisões e atuações, ela mesma justifica sua experiência pessoal e tem certeza de sua identidade com a pergunta original. Não há outro que possa fazer tal pergunta, mas somente quem se experimenta na relação com os outros, no conjunto da humanidade, na interatividade com o mundo, no desenvolvimento e progresso histórico, na abertura e liberdade diante da morte. De tudo isto resulta a pessoa.

Toda experiência expande a compreensão de que a pessoa é chamada a conhecer a si mesma e de que este conhecimento se realiza na medida em que ela se envolve num projeto de relações. Por isso, da mesma forma que dissemos acima que não existe outro possível para questionar sobre o sentido da vida

⁹⁵ Cf. SPLETT, J., *Sentido*, p. 393-397.

⁹⁶ Cf. BUBER, M., *Eu e tu*. Segundo ZUBEN N. A. V. (comentarista de M. Buber na obra citada), a relação “eu e tu” expressa a “filosofia do diálogo” como teoria da relação. A reflexão de Buber ajuda a pautar a importância do conceito de “relação” no que diz respeito à reflexão de Alfaró sobre a “singularidade da pergunta”, uma vez que esta compreende o sujeito em questão e a sua experiência relacional como lugar propício para a problemática sobre sentido da existência.

senão a própria pessoa, também afirmamos que não existe outro lugar possível para tal questionamento que não seja a experiência da pessoa sobre si mesma. E ainda, a originalidade desta questão é a experiência mais radical na qual a pessoa, vivendo suas relações, reflete sua consciência e sua liberdade.⁹⁷

1.3- O paradoxo

Alfaro reflete sobre “paradoxo constitutivo” em que se encontra a pessoa.⁹⁸ A sua autopresença não pode se realizar por si mesma, mas se realiza na dinâmica de suas relações. E a plenitude de sua existência está além de si mesmo. Este paradoxo faz da pessoa um problema real,⁹⁹ pois o seu limite para chegar à plenitude por si mesmo aponta para novas perspectivas, inaugura outras experiências e cria a consciência de um ser aberto e radicalmente inquieto. O ser humano vive concretamente o seu paradoxo, pois traz em si uma identidade provocadora e aberta que o desafia a ultrapassar o limite de sua existência. Importante é reconhecer que a sua plenitude se encontra no processo de ultrapassagem de sua subjetividade em suas relações com o mundo, com os outros, com a construção histórica do futuro e seu advento transcendente.

Este “paradoxo constitutivo”, assim chamado pelo nosso autor, revela uma autoconsciência humana, fundamental e primeira, que, marcada pelo problema de si mesma, depende das relações existenciais em sua integridade.

Ainda poderíamos constatar que, embora seja a pessoa quem determina tal experiência, esta se encontra no limite de sua liberdade, ou seja, no exercício e atuação de seu ser e de seus atos. E estes correspondem a sua aspiração de se realizar sempre mais e além de si mesma.

O paradoxo deixa claro que a pergunta pelo sentido da existência humana requer a realização da pessoa como realidade integrada em outros contextos nos quais ela vai se desenvolvendo e se realizando.

Esta complexidade da pergunta pelo sentido da pessoa humana coloca-nos diante de uma outra pergunta e de um questionamento anterior que é o

⁹⁷ Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 19. “Partire dall'esperienza umana totale è di importanza decisiva per la riflessione sul problema del senso della vita; la parzialità del punto di partenza porrebbe una grave ipoteca sulla validità dell'intento di rispondere alla domanda che cos'è l'uomo.”

⁹⁸ Cf. Ibid., p. 11.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 11; CAFFARENA, J. G., **Metafísica fundamental**, p. 190-207.

sentido da própria pergunta. Esta é uma questão do âmbito da antropologia filosófica, mas que internamente se apresenta como uma questão de estrutura lingüística.¹⁰⁰

1.4- A estrutura semântica da pergunta

Esta questão é semântica. A reflexão nos conduz a perguntar pelo significado da própria questão. A problemática é a necessidade de formular uma pergunta que interroge pelo sentido de perguntar sobre a existência humana. E a relevância de tal pergunta está em poder justificar a necessidade ontológica de que o sujeito se inquiete e radicalmente pergunte por si mesmo como uma questão fundamental.¹⁰¹ Na verdade o sujeito encontra-se diante de si mesmo como pergunta e como resposta.

O esclarecimento que buscamos sobre os pressupostos antropológicos de Juan Alfaro exige a compreensão desta problemática como uma questão lingüística: que sentido existe em perguntar pelo sentido da pessoa? Temos um problema de origem ontológica que se impõe por si mesmo no processo da liberdade humana.¹⁰² A perspectiva é de que a própria pergunta inicie o caminho de uma possível resposta. Compreendemos que esta pergunta originária se apresenta como uma interpelação filosófica, crítica e semântica, que retrata o pensamento moderno, no qual a preocupação pelo sentido da pergunta é tão importante quanto o seu valor e a sua resolução.

De muita valia é perceber, neste movimento semântico, o exercício da consciência humana como crítica sobre si mesma. Como também perceber a liberdade desafiada como decisão, que diz respeito à própria pessoa e ao fundamento de suas opções. Assim, tudo o que integra a realidade da pessoa pressupõe, converge e se encontra sob o prisma deste significado de perguntar pelo sentido da existência. E desencadeia um movimento dialético entre a pergunta, a resposta e uma nova possível pergunta. Um movimento que coloca cada pergunta existencial e, principalmente, aquela sobre o sentido último da vida numa perspectiva transcendental, na qual cada resposta existencial

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p.10. *“La singularità del problema dell’uomo si riflette pienamente nella stessa sua struttura lingüistica...”*

¹⁰¹ Cf. Id., **Dal problema dell’uomo al problema di Dio**, p. 17. *“Il problema del senso...: in esso si configura l’inquietude radicale dell’uomo. Esso esige una opzione che può solo essere l’opzione fondamentale.”*

¹⁰² Cf. Ibid., p. 16

encontra a abertura de uma nova e necessária pergunta. Desta forma, entendendo a pessoa como pergunta de si mesma, esta será sempre uma pergunta atual, transcendental e aberta.¹⁰³

Esta questão não se encontra no meio de outras questões, mas tem primazia, pois se trata de uma questão de sentido, que diz respeito ao fundamento da existência e da vocação humana, como também projeta a pessoa na direção de seu advento absoluto. Isto constitui a pessoa como sujeito e ao mesmo tempo como realidade objetiva de um processo no qual ela mesma se reconhece como uma “pergunta ilimitada”, ou seja, ontologicamente a pessoa é marcada com a pergunta fundamental de sua existência.

A constituição existencial da pessoa provocará um contínuo processo de perguntas e respostas que vão delineando seu próprio conhecimento e, conseqüentemente, sua transformação. E neste processo entendido de forma ontológica, como realidade constitutiva da existência humana, emerge uma pergunta singular sobre a qual se fundamenta a existência e, ao mesmo tempo, diante da qual se defrontam todas as outras possíveis perguntas.

1.5- A finitude como sinal

O intercâmbio das experiências da pessoa humana com o outro, com o mundo e com a história atualiza seu caráter relacional, de modo que a pessoa cresce na consciência de seus limites e de sua finitude diante destes relacionamentos, e diante de si mesma. Toda experiência torna-se pequena e frágil, trágica e passageira, pois a pessoa experimenta a negatividade do ser situado no mundo, e inseguro, devido à imprevisibilidade e ao advento do futuro. Trata-se de uma experiência que faz a pessoa sentir o limite de não estar fundamentada em si mesma e expressar a fragilidade de viver entre o “ainda não” e o “não mais”. É a experiência do limite real, na qual o ser humano não se basta e não sabe, fundamentalmente, o que poderá trazer a plenitude da existência, e quando isto, possivelmente, irá acontecer. Vive entre o limite do anseio permanente de ver a existência realizada e a certeza de que a qualquer momento tudo pode ser encerrado, pois o futuro é incerto e duvidoso.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. Ibid., p.17.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p.13.

Na situação absurda da morte, a pessoa se depara com a manifestação deste limite e desta fragilidade existencial. A carência de nosso próprio fundamento revela a nossa contingência diante da força de nossos anseios e apelos. A existência humana não tem fundamento em si mesma. E esta consciência de sua situação no mundo apresenta-se frágil e desejosa de “compreender-se” e de tomar sobre si a própria realidade.

Consciente deste limite, a pessoa constata a morte como uma realidade fatídica e absurda. E esta faz a existência humana entender e crer que não existe desde todo sempre e de que também não existirá para sempre, tanto em sua origem, como em sua finalidade, pois a existência humana não se autofundamenta. O processo existencial é de busca do fundamento originário e último.

A morte coloca em discussão a questão sobre o fundamento da vida. Neste contexto Alfaro fala da positividade da morte apesar do absurdo real de sua negatividade.

Frente à realidade da morte, a reflexão sobre a existência humana assume a consciência de sua complexidade, totalidade e ultimidade. E também justifica o “paradoxo constitutivo” da pessoa, uma vez que seu processo é de ultrapassar a si mesma e ir além, buscando o fundamento e sentido da vida. Ela legitima a pergunta original e, por intermédio do limite que impõe à existência, também esclarece a pessoa acerca de sua fragilidade e da temporalidade de suas relações. O desaparecimento iminente que é provocado pela morte torna-se um sinal e uma reivindicação permanente, para que a existência humana se pergunte por seu fundamento e encontre o caminho para descobri-lo fora de si mesma, numa perspectiva de abertura transcendental.

Então esta manifestação da negatividade da morte esclarece e endossa a consciência da situação limite da existência: é o que supera a ilusão de autofundamento e testemunha a abertura originária e última para se realizar muito além de si mesma. Assim, a pessoa humana vive inquieta para conhecer seu fundamento, constituindo-a como radicalmente interpelada em sua inteligência e em sua liberdade. Pois suas experiências relacionais, no exercício de sua consciência e na atuação de sua liberdade, revelam que um mero viver sem uma permanente busca de si mesma seria a degradação do sentido da vida, seria perder a fidelidade à sua originalidade. A existência humana não pode se contentar em viver apenas por viver, pois viver implica buscar a resposta para a pergunta primordial pelo sentido da vida, pelo fundamento originário e último

da existência. E esta é a questão que vincula a consciência de todas as pessoas entre si e que apela para a liberdade humana.

A autenticidade desta questão se encontra no fato de que todas as pessoas a vivem. Podemos até falar de solidariedade em uma mesma experiência, na qual cada pessoa assume o processo de suas relações para estar diante de si mesma como uma pergunta permanente e profunda pela existência humana.

Assim, a experiência que a pessoa faz de sua subjetividade está integrada à sua mundaneidade (presença e situação relacional com o mundo, com os outros e inserção no processo histórico).¹⁰⁵ Esta experiência é inseparável da realidade do mundo, com o qual convive e no qual atua. Neste projeto relacional, a pergunta que se faz pela existência também é pergunta sobre o mundo e vice-versa. De modo que o mundo vai discernindo sua inteligibilidade na medida em que interage e progride com a pessoa humana. Por isso o sentido do mundo encontra-se na questão última da pessoa, e a única maneira para se formular a pergunta originária é a relação com o mundo.

Nesta experiência existencial, a pessoa realiza a sua inteligibilidade e desafia sua liberdade como tarefa e decisão. E se apresenta como práxis de si mesma, atua sobre suas relações, abre-se ao advento futuro e cria uma história de interação. Desse modo, a pessoa encaminha a sua história presente, questionando-se sobre o mistério de sua origem e sobre o escondimento do futuro, o “ainda não”.

Toda essa experiência diz respeito à praticidade da liberdade humana e a torna consciente para valorar a vida, tornando inteligível o seu sentido. Esta tarefa prática já se encontra no ato primeiro de existir como uma realidade *a priori* e insubstituível.

Queremos compreender a experiência existencial numa perspectiva de ação e tarefa da liberdade, como um ato de conhecimento, de decisão e de atuação da pessoa que, assumindo suas relações, “faz-se a si mesma” com autenticidade. Podemos dizer que a pergunta sobre o sentido da existência se estabelece num contexto de construção e integração, onde a liberdade e as decisões pessoais revelam a vida humana como totalidade e busca de sentido. E a autenticidade desta exige da pessoa um movimento de caráter transcendental.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. Id., **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 19.

¹⁰⁶ Cf. Id., **La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión**, p. 395.

“Dar sentido à vida implica comprometer de fato as decisões da liberdade no cumprimento da tarefa previamente configurada nas estruturas ontológicas, que fundam sua inteligibilidade e valor”.¹⁰⁷

A questão do sentido e o sentido da questão é uma realidade experimentada, ou seja, o seu ponto de partida é a experiência existencial tomada em suas dimensões fundamentais, como a relação com o mundo, com a humanidade, com a história e com a realidade limite da morte. Esta última justifica que a pessoa não se autofundamenta e que, devido à sua situação de “inquietude radical”, se encontra aberta na direção do transcendente.¹⁰⁸

Todo nosso esforço neste primeiro capítulo é para ajudar na reflexão sobre a singularidade da pessoa, na qual a subjetividade é critério último da própria experiência. Pois a pergunta pelo sentido da vida nasce da realidade integral da pessoa, encontra-se inserida em sua consciência e em sua liberdade, e se afirma como parte constitutiva de sua existência.

Esta pergunta tem o seu lugar no mistério da interioridade humana, e o sujeito, por sua vez, realiza tal interioridade no encontro de si mesmo com a realidade do outro (alteridade).¹⁰⁹ Falamos de uma experiência reflexiva, de modo que compreendemos a consciência relacional da pessoa como articuladora da experiência existencial e promotora da pergunta pelo sentido da vida.

1.6- A aplicabilidade do método

Vamos retomar o itinerário metodológico - existencial, fenomenológico e transcendental - tratado na primeira parte deste trabalho.

O método assumido por Alfaró é abrangente e permite a consciência de que a questão sobre o sentido da existência, embora constitutiva do ser, só pode

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 394.

¹⁰⁸ Cf. *Id.*, **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p.15. Esta questão do sentido e do sentido da questão requer metodologicamente a distinção entre “ter sentido” e “dar sentido”. A primeira diz respeito à estrutura ontológica que torna a vida inteligível e orientada a novas possibilidades, de modo que a liberdade se sente interpelada. A segunda trata concretamente da intenção da primeira. Significa empenhar a vida, as decisões e a liberdade na tarefa que, ontologicamente, constitui a estrutura da pessoa humana.

¹⁰⁹Cf. *Id.*, p. 31; Alfaró cita estas duas obras: LÉVINAS, E., **Totalidad e infinito**; ENTRALGO, P.L., **Teoria y realidad del outro**, para fundamentar a subjetividade humana como intersubjetiva, pois no núcleo intransferível do eu pessoal todo homem é chamado a comunhão interpessoal, pois a abertura ao tu é uma realidade constitutiva do eu.

ser objeto de reflexão se observada no interior da realidade humana. Nossa preocupação é explicitar mais uma vez a importância metodológica como parte integrante da estrutura e do conteúdo deste argumento. O método não é ingênuo em relação ao conteúdo da questão e se localiza propriamente na experiência existencial, real e transcendente.

O método reconhece o paradoxo constitutivo em que vive a pessoa, como uma realidade permanente e complexa, na qual o mistério da interioridade humana se caracteriza como abertura radical. Pois do problema da pessoa humana emerge o problema de Deus, como uma realidade transcendente, que vai muito além do próprio homem, do mundo, da humanidade e da história. A questão humana justifica a questão sobre Deus. São questões implícitas e de mútua identificação.

Esta visão metodológica de Alfaro (existencial-fenomenológico / transcendental) assume a experiência existencial e reflete sobre os sinais de transcendência que nela se evidenciam e que vão além da inter-relação pessoa humana, mundo e história. O método tem a clareza de considerar o fenômeno, de valorizar a experiência da pessoa e de reconhecer a abertura transcendental que justifica o problema sobre o sentido da pessoa como problema sobre o “porquê último” que traz, implicitamente, o problema de Deus.

Existe uma interação entre estas duas questões, a qual se justifica pela estrutura ontológica da existência humana; pela sua orientação na direção do incondicionado Absoluto (transcendente); pelo condicionamento prévio da pessoa, uma vez que esta não se autofundamenta, mas busca além de si mesma o seu fundamento como uma Realidade Transcendente.

O aporte final deste nosso capítulo é a reflexão antropológica como manifestação e conteúdo da idéia de Deus. A linguagem sobre Deus requer a reflexão antropológica como uma norma hermenêutica que se baseia na experiência existencial. E isto se deve à própria estrutura ontológica e transcendente da existência humana. Assim, esta mútua problemática se encontra na práxis do processo noético de reflexão e no exercício da liberdade como opção fundamental.

Conclusão

A pergunta pelo sentido da existência humana é fundamental, porquanto é uma interpelação ontológica que transcende a própria pessoa humana. Suas relações sinalizam esta “inquietação radical” na qual a pessoa não é a última

instância, mas se realiza na abertura à novidade do futuro Absoluto. O mistério da pessoa é interpelado de forma total e radical pelo Mistério Transcendente.

Os próximos capítulos tratarão, respectivamente, desta confluência dos relacionamentos da pessoa com o mundo, com a humanidade e com o processo histórico de seu futuro. Assim tentaremos situar e ao mesmo tempo correlacionar esta problemática do sentido de pessoa.

Cap. 2 - A Pessoa Humana como conflito no mundo

Introdução

O enfoque que orienta as reflexões antropológicas de Juan Alfaro é o mundo. O fato de o homem estar no mundo constitui uma dimensão essencial para a sua reflexão. A “mundaneidade” é uma realidade radical para o ser humano.

Sua metodologia fenomenológica existencial nos coloca diante do mundo e nos ajuda a concebê-lo a partir de dois conceitos complementares: o mundo é entendido como “mundo vital”,¹¹⁰ como âmbito de realização existencial, horizonte onde a pessoa toma consciência de si mesmo; e também como totalidade, com a qual a pessoa se relaciona e na qual está inserida e exerce sua ação como “pro-vocação e transformação”.¹¹¹ Assim, nossa primeira constatação é a de que o sujeito se auto-experimenta no mundo.

No capítulo anterior tomamos consciência das perguntas que se implicam mutuamente: a pergunta sobre o sentido da existência humana e a pergunta pelo sentido de perguntar sobre tal questão. As duas evidenciam o “paradoxo constitutivo” pelo qual compreendemos que somente a pessoa humana, por condição *a priori* e por experiência existencial, pode responder e ser sujeito desta questão. Trata-se de um processo de conhecimento pessoal que se realiza a partir da consciência de se auto-experimentar no mundo e diante do mundo. A pessoa humana conhece a si mesma, tomando consciência de suas relações. O conhecimento da diversidade de seus relacionamentos indica a consciência que toma de si mesmo. Por isso sua relação com o mundo é uma realidade essencial e vital para sua própria consciência. Na medida em que descobre o mundo, a pessoa conhece a si mesma como diferente qualitativamente do mundo e experimenta o mundo como uma realidade com a qual se encontra e interage. Desse modo, Alfaro concebe a estrutura da pessoa humana compartilhada com a estrutura do mundo. A sua compreensão da pessoa como sujeito integra a visão de mundo como realidade de fato e como investimento de realização.¹¹² O mundo é de fato uma realidade vital e espaço de criação da pessoa.

¹¹⁰ Cf. FERRATER MORA, J., **Diccionario de Filosofia**, p. 2289-2292.

¹¹¹ Para Alfaro, a pessoa humana vai além de si mesma, estando distante de uma conceituação aristotélico-tomista, como pretendeu a escolástica. Alfaro nos mostrará a existência humana em suas relações a partir de uma descrição fenomenológica. Nesta relação com o mundo, focaliza-se o aspecto de sua faticidade, sua situação no mundo como lugar de seu autoconhecimento. Cf. ALFARO, J., **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**.

¹¹² Cf. Id., **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 20 – Alfaro segue a metafísica do conhecimento elaborada por K. Rahner: a pessoa humana é “espírito no mundo”, material e sensível. Por isso só pode conhecer a si mesma na relação com o mundo. A sensibilidade desta relação é que possibilita

A realização da consciência e da liberdade da pessoa acontece na relação com o mundo e com outras realidades que compõem a experiência existencial. Por isso mesmo, a pessoa não saberia refletir sobre o seu sentido sem experimentar uma íntima relação com o mundo, onde experimenta a consciência e onde decide sobre si mesmo.

2.1 - Abertura além da finitude humana

A pessoa humana vive numa atitude constante de abertura que vai além de si mesma, numa relação com outras realidades, e que revela a sua “inquietação radical”. A abertura expressa sua condição de limite diante do processo de realização de si mesma. Não pode alcançar a plenitude por si mesma, pois não se autofundamenta. Com isso o mundo também é lugar onde a pessoa humana experimenta sua finitude criatural.¹¹³ Alfaro expressa que a pessoa humana não está fundada em si mesma e, nesta consideração, adota a filosofia de Heidegger, quando este trata do ser “imposto à existência”. Esta experiência existencial é uma realidade originada e permanentemente oferecida, que é imposta e por isso é condicionada a um acúmulo de circunstâncias históricas. Porém, para o nosso autor, esta realidade ainda vai além de uma simples “faticidade”, e, por outro lado, também não pode ser apenas um processo de lutas e de conquistas do ser humano, como concebe o marxismo e as reflexões de E. Bloch. A rigor, percebe a finitude e não a autofundabilidade humana como uma realidade pela qual a existência se expressa como permanentemente dada e recebida.

A existência traz em si a característica de não possuir a si mesma. Por isso não pode esquecer-se da constante pergunta sobre si mesma: “por que precisamente eu existo?” Esta interrogação interpela a pessoa em sua liberdade mais profunda e pede uma resposta concreta nesta relação com o mundo.

Esta situação da existência como realidade finita e limitada, como possibilidade real de não existir, reflete a ação da pessoa no mundo como um processo que vai sempre além de si mesma, uma vez que seu fundamento é

o conhecimento. Cf. RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, p. 386ss; *Oyente de la Palabra*, p. 73-91,159-169; RUIZ DE LA PENÁ, J. L., *Espíritu en el mundo*, p. 184-189.

¹¹³ Cf. ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, p.46; *Speranza cristiana e liberazione del mondo*, p.18-19.

outro. Também reflete uma certa ambivalência, pois a existência é ameaçada, e um de seus limites é a autodestruição.¹¹⁴

A vida foi concedida como um projeto, uma experiência oferecida, uma experiência que independe do querer e da decisão pessoal. A existência se impõe e se apresenta como “recebida” e deve ser encaminhada e vivida como realidade sempre aberta ao futuro de novas possibilidades. Sua finitude criatural focaliza a realização e plenitude intramundana. Assim, a existência se realiza como um “projeto vital” e aberto. E o seu limite aponta para a orientação constitutiva de ser aberta e de estar, ontologicamente, chamada a uma esperança que transcende sua finitude e confirma o seu fundamento.¹¹⁵

Vamos começando a compreender a experiência de relação que se constitui fundamentalmente entre a pessoa humana e o mundo, como projeto de um mútuo conhecimento e plena realização de ambos. O mundo e a pessoa humana estão implicados e se complementam apesar de sua diversidade. Dependem um do outro, porém o ser humano, consciente desta relação, se realiza como “senhor do mundo”.¹¹⁶

2.2 - Sob a influência de M. Heidegger

A filosofia de Heidegger (In-der-Welt-sein) confirma a relação com o mundo e situa ontologicamente a pessoa humana como um ser lançado no mundo.¹¹⁷ A pessoa humana encontra-se no mundo e não há outra realidade na qual poderá exercer sua existência. Está situada no mundo.

Heidegger interpretou o problema antropológico estudado por Kant¹¹⁸ e concebeu que em sua estrutura a pessoa humana está aberta ao ser. Sua

¹¹⁴ Esta ambivalência como possibilidade de autodestruição é um aspecto que Alfaro reconhece a partir de suas últimas obras. O autor é consciente do perigo em que a existência humana é exposta. Cf. Ibid., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p.

¹¹⁵ Cf. Id., **Revelación cristiana fe y teología**, p. 14.

¹¹⁶ Cf. Id., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 41.

¹¹⁷ Cf. Id., **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 139.

¹¹⁸ Kant propõe a reflexão sobre a vida como uma tarefa confiada à liberdade humana: Que coisa posso saber? Que devo fazer? O que devo esperar? Três perguntas que se referem devidamente à realidade da pessoa humana. A primeira é especulativa, a segunda é prática, e a terceira é prática e teórica. As duas primeiras, uma metafísica e a outra moral, se orientam pela terceira que corresponde à reflexão antropológica. E com isso nos possibilita compreender que tudo pode estar orientado pela última pergunta: O devo esperar?

Sua filosofia se reduz, de certa forma, a uma antropologia que se concentra sobre o Eu considerado no nível transcendental, ou seja, o Eu como condição de possibilidade do mesmo pensar e do agir. *“L'originalità di questi testi di Kant sta nella proclamazione che il problema che più interessa all'uomo è se stesso...”*

existência é a única via de acesso para o problema do ser. A experiência humana, em todas as suas dimensões, envolve a pessoa e se esclarece na realidade entre o modo de existir e o modo de compreender a própria realidade.

Alfaro deixou-se influenciar pela filosofia de Heidegger quando admite a existência humana como realidade situada no mundo, aberta e vinculada à realidade que o cerca – “Da-sein”. Entende a pessoa presente no mundo, aberta ao ente e, através deste, aberto ao ser. Por isso o ser da pessoa humana se constitui como pergunta última, situada e projetada no mundo.¹¹⁹

Para Heidegger, este processo de “mundaneidade” em que está situada a pessoa pode ser compreendido como uma “faticidade”, e, uma vez lançada no mundo, a pessoa humana manifesta a sua existência como uma realidade imposta diante da qual não tem escolha.¹²⁰ Torna-se determinada e impotente diante de sua situação, diante do mero fato originário de seu existir e de seu projeto futuro. Nesta relação com o mundo desvela-se a “faticidade” como fundamento da existência. Sua existência é um fato.

Em diálogo com esta filosofia heideggeriana, que define a existência humana como “ser no mundo”¹²¹, Alfaro nos apresenta a relação com o mundo como uma realidade constitutiva da existência humana, uma vez que esta se realiza e se experimenta no mundo como lugar de suas relações. Segundo a formulação de Heidegger, a pessoa humana é essencialmente presente no mundo e com o mundo. O mundo não é apenas o lugar de habitação da pessoa humana, mas o lugar de sua origem e arena de suas atividades.

Para Alfaro, a pessoa humana é ontologicamente endereçada a viver sua relação com o mundo, pois no exercício da “subjetividade inter-relacional” exerce a inteligibilidade e confirma-se como único ser capaz de compreender e de conhecer a si mesmo e suas relações. Por isso o problema da relação da pessoa humana com o mundo nasce dela mesma, embora não podemos deixar de considerar que também existe uma relação inversa pela qual o mundo atua sobre a pessoa humana. Mas, mesmo nesta relação inversa, quem determina a

Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 25-29.

¹¹⁹ Cf. Ibid., p. 42-75. – Alfaro faz uma análise sobre o existencial – Mundo. Cf. **De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger**, p. 236.

¹²⁰ “*la voce della coscienza non è altro, in fondo, che il grido della irrimediabile ‘faticità’, che interpella l'uomo nella sua insostituibile solitudine e lo rende capace di proiettarsi verso le sue possibilità più proprie, e prima di tutto, verso la possibilità di accettare l' esistenza nella quale è stato e continua ad essere gettato indipendentemente dalla sua libertà*” Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p.57. – Alfaro faz referência a M. Heidegger (**El ser y el tempo**) explicita a questão da faticidade e a compreensão da relação do homem com o mundo.

¹²¹ Cf. Ibid., p.204. Esta forma de falar da existência humana expressa uma experiência básica e constitutiva: a existência humana é uma realidade sempre presente.

questão é a pessoa humana no exercício de sua consciência e liberdade. Pois o mundo não pode refletir, conhecer e decidir sobre si mesmo.¹²² A pessoa humana reconhece o mundo como um sinal de conhecimento de sua própria identidade.

2.3 - Corporeidade Vivificada e Espiritualidade Encarada

Alfaro toma o conceito de corporeidade para inserir a pessoa humana de forma mais profunda e ao mesmo tempo sensível e natural nesse relacionamento. A pessoa está vinculada à natureza e faz parte do mundo através de sua própria corporeidade e de sua imanência, que se projeta em suas atividades.¹²³ Em seu próprio corpo traz os processos bioquímicos e físicos. Como também se estrutura sensivelmente através de seu conhecimento intelectual e volitivo. Assim, a pessoa faz parte das mutações, transformações e também da criatividade inerente ao mundo. E uma vez integrada nos processos de corporeidade e criatividade do cosmos, a pessoa humana se entende como “matéria espiritualizada”, que realiza sua própria corporeidade como sentido para o mundo e progressiva transformação, desenvolvendo e dinamizando seu destino.¹²⁴

Esta corporeidade se realiza como espiritualidade encarnada, uma bidimensão que identifica a pessoa humana como realidade corpórea, espiritual, autoconsciente e livre: “espírito presente na matéria”. E esta presença é constitutiva desta relação com o mundo, de modo que entre a pessoa humana e mundo se realiza uma unidade íntima e essencial.

O mundo está integrado nos processos da pessoa e, por sua vez, a pessoa está inserida na totalidade do mundo, através de sua corporeidade e de sua espiritualidade. Esta mútua relação realiza uma única identidade, que é a pessoa, consciente e livre, atuando no mundo. Nessa relação, a corporeidade integra a pessoa como “espírito encarnado” - “corpo vivificado pela presença do

¹²² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las Nuevas Antropologías*, p. 119-130, 174-199.

¹²³ Alfaro levanta a possibilidade de basear esta questão em hipóteses científicas, como a evolução: processo irreversível da matéria inorgânica e orgânica que tem como organismo vivo mais complexo a pessoa humana. Este processo oferece garantias para fundamentar a relação da pessoa humana com o mundo.

Cf. ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 18;

¹²⁴ Cf. ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, p.42; *Visión cristiana del progreso*, p. 285.

espírito”. Por isso a corporeidade sinaliza uma realidade totalizante e plural do ser humano.

A corporeidade manifesta-se como expressão de comunhão e comunicação. O corpo é uma dimensão fundamental que revela a pessoa em sua interioridade espiritual, em sua sensibilidade e em suas relações. A corporeidade abre perspectivas para a pessoa e a faz presente num itinerário de comunhão e de comunicação consigo mesma, com o mundo, com as outras pessoas e com o Absoluto para o qual transcende.

O corpo é uma expressão do limite e finitude da pessoa e, ao mesmo tempo, um sinal da abertura que conduz a pessoa para além de si mesma. Dessa forma a pessoa humana se comunica inteiramente como espírito e como corpo e garante a totalidade unificada de si mesma como um ser corpóreo-espiritual, ou ainda uma “interioridade encarnada”. Alfaro atenta para a unidade da pessoa, para sua integridade e presença no mundo, como manifestação de finitude e de abertura.

A importância desta reflexão encontra-se na capacidade de comunicação da pessoa, em suas relações. Através do corpo a pessoa revela e concretiza a sua própria espiritualidade. Sua relevância encontra-se na realização da própria pessoa, como experiência pessoal, social e material. Esta bidimensionalidade corpórea e espiritual compromete a identidade da pessoa, âmbito de sua atuação no mundo, e revela sua unicidade subjetiva.

2.4 - Ser no mundo e estar frente ao mundo

O autor aponta dois indicativos nessa relação com o mundo. Primeiramente, a pessoa humana está vinculada ao mundo, sua existência está presente no mundo, se realiza no mundo e diante do mundo. Vive uma dependência mútua e imanente enquanto este favorece sua vitalidade. Encontra-se no mundo como uma interpelação constante que lança pergunta sobre si mesmo. Mas, por outro lado, se falamos desta sua vinculação inerente ao mundo, por força da unicidade e de sua interioridade ímpar, também nos remetemos à consciência de sua des-vinculação ao mundo. A pessoa humana é vinculada (ser no mundo), mas também é autônoma (está frente ao mundo). E isto se dá por razão de sua consciência reflexiva, que a coloca frente a frente

com o mundo, como um objeto de sua constatação. O sujeito interage com a realidade do mundo como uma interpelação e interpretação de si mesmo.

A realidade da pessoa humana é diferente do mundo. E esta diversidade expressa que sua presença e posição são provocativas, pois a pessoa encontra-se diante do mundo¹²⁵. Trata-se de uma diversidade e autonomia que individualiza a pessoa em sua tarefa de construir-se diante do mundo e de exercitar a autoconsciência e a liberdade. De sua interioridade nasce a autonomia e a possibilidade de estar diante do mundo, reconhecendo-se livre para realizar-se.

Nesta situação de vinculação e autonomia, a pessoa humana encontra-se no mundo e diante dele com capacidade de transformação e com o empenho de transformá-lo na medida em que conhece a si mesma.

Estar vinculado e des-vinculado da realidade do mundo projeta a subjetividade como uma ação transformadora, que faz acontecer uma relação de objetividade com as coisas do mundo. Concretamente a pessoa humana está no mundo e diante do mundo para exercer sua consciência e sua liberdade. E como sujeito inteligível e livre, age transformando o mundo. Assim, o sujeito compreende o que não é ele mesmo e conhece a si mesmo, como uma realidade diferente.

A interioridade da pessoa humana revela sua incondicional e singular abertura, tornando-a capaz e criativa, em vista da edificação da história. Por isso o mundo mesmo reivindica a presença da pessoa humana. A rigor, o mundo seria impensável sem a presença da pessoa, e o contrário, ou seja, ter a pessoa sem a realidade do mundo, seria um reducionismo extremado e inseqüente.

Esta abertura ao mundo constitui-se ontologicamente, como um projeto que transcende. Alfaro inclusive nos diz que “a aparição da pessoa humana no mundo representa como que uma segunda Criação”.¹²⁶ Por conseguinte, compreendemos a pessoa humana como um projeto a se realizar frente à objetividade das coisas e consideramos tal relação como uma experiência ilimitada, pois a meta será sempre um novo processo a ser alcançado. A “abertura ilimitada” compreende-se como um processo, uma realidade sempre nova que possibilita a criatividade e que faz acontecer o progresso humano. E se mantém como uma tarefa sempre penúltima diante de cada meta que se possa realizar. Estamos diante de uma abertura ilimitada e radical que

¹²⁵ Cf. Id., **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 19.

¹²⁶ Cf. Id., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 41 - A presença da pessoa no mundo é uma segunda criação do próprio mundo, um investimento de criatividade, considerando-se a potencialidade criativa da pessoa humana e seus relacionamentos.

descortina perspectivas de novidade futura, de modo que a objetividade dos relacionamentos humanos e o próprio sujeito tendem a transcender como realidade sempre penúltima na expectativa do futuro.

2.5 - A consciência de si mesmo na relação com o mundo

A relação com o mundo faz aparecer na pessoa humana uma “consciência”, ou seja, o conhecimento de si mesma e, conseqüentemente, da potencialidade de sua abertura para o mundo. Em suas atividades, a pessoa humana descobre esta abertura ilimitada como um projeto no mundo e orientado ao transcendente.

Esta característica transcendente acontece por força da interioridade da pessoa humana que administra sua consciência e sua liberdade des-vinculando-a dos processos imanentes e da natureza do mundo. Experimentando esta abertura constitutiva, a pessoa humana atua sua decisão sobre o mundo e o transforma segundo os seus próprios projetos.

A subjetividade humana é pro-vocativa, se autotranscende e se auto-realiza em relação com o processo de transcendência de outras realidades. E superando o limite do tempo passado e do presente encontra-se na direção do futuro.

Esta relação com a consciência de si mesma, que des-vincula a pessoa humana do mundo, é a mesma que provoca a vitalidade transcendente de sua subjetividade e de seus atos. E torna a relação da pessoa humana com o mundo como um bloco indivisível.

Esta experiência da interioridade e integridade do sujeito sobre seus atos explicita a consciência de si mesmo diante da relação com o mundo. E a pessoa humana experimenta a autopresença e a auto-reflexibilidade como uma característica intrínseca e constitutiva de sua existência. Uma experiência de interioridade, na qual os atos reflexos e realizados comunicam a realidade subjetiva da pessoa diante do mundo e de si mesma. Os próprios atos comunicam este “centro dinâmico” que é a pessoa, como sujeito único de sua existência, pois nenhuma realidade objetiva pode criar o seu caráter consciente¹²⁷.

¹²⁷ Cf. Id., **Revelacion cristiana, fe y teología**, p. 25. “El sujeto permanece idéntico en el mismo ser modificado por los actos; permanece idéntico en la consciencia de sí, que es por excelencia

Esta análise confirma a importância da subjetividade como expressão da consciência e da liberdade, além do que revela a centralidade da pessoa e de seus atos. E nesta unicidade pessoal gravita a pergunta pelo sentido da existência humana. A relação com o mundo explicita a questão primordial, na qual a pessoa se encontra diante da própria identidade.

Todo esse processo de diversidade e de autotranscendência na relação com o mundo nos faz perceber a atuação da consciência na tarefa de identificar a originalidade, a experiência e o conhecimento humano. Aqui se reflete o núcleo interior e ontológico da pessoa que antecede toda e qualquer outra realidade. E por sua vez independe das objetivações sensíveis que encontram na consciência a sua condição de possibilidade.

Neste processo de relacionamento mútuo entre a pessoa humana e o mundo, Alfaro considera as ações humanas como indicativas da subjetividade como realidade intransferível, encontrando-se aí em questão o “Eu pessoal” e a realização da pessoa, pois a consciência determina a ação do sujeito frente ao mundo e comunica a sua identidade.

“Enquanto atuação do sujeito como sujeito, a consciência é a fonte de todo conhecimento e ação do homem, tanto sobre si como sobre a realidade do mundo: nela se esconde a origem da transcendência do homem no que diz respeito ao mundo e a si mesmo”.¹²⁸

A consciência é uma realidade autônoma e, não obstante os condicionamentos históricos e conteúdos objetivos, revela a sua autonomia no que tange ao núcleo ontológico da pessoa. Revela-se como fundamento da autopresença interior do “eu” e de sua atuação como sujeito.

Consideremos que cada pessoa humana vive a sua própria experiência como diversa da realidade dos demais e do mundo das coisas. Por isso, quando fazemos uma análise lingüística, descobrimos o caráter semântico e personalista do pronome “eu”, carregado de uma experiência auto-reflexiva: dizer “eu” nos conduz à experiência mais pessoal do sujeito como sujeito. E esta experiência não se pode entender de outra forma, senão daquela em que se refere, pessoalmente, ao sujeito em questão¹²⁹. Trata-se da singularidade, da identidade e da unicidade do sujeito diante de seu próprio ser. A existência é

identidad, inmanencia suprema respecto a toda realidad del mundo: el sujeto se modifica permaneciendo sí mismo”

¹²⁸ Cf. Ibid., p. 26.

¹²⁹ Cf. Ibid., p. 26

uma realidade que não se transfere a outro, e seu fundamento, como também a sua expressão real, são inefáveis, únicos e radicalmente distintos.

A consciência posiciona a pessoa diante de si mesma e diante do mundo, e ainda resgata o seu caráter personalista. Além disso, acentua e evidencia sua estrutura reflexa como “fundo inefável” que se constitui como “núcleo radical da existência de cada pessoa”. Tratamos da originalidade da consciência como experiência única, expressão da interioridade e da subjetividade, que autopresentifica o sujeito em seu pensar, decidir e agir. Reconhecemos também o seu caráter de realidade interior que antecede os dados objetivos da experiência humana, e identifica a experiência mais profunda da pessoa como transcendência sobre si mesma, sobre todas as realidades empíricas, sobre o limite das coordenadas espaço-temporais, sobre a sucessão histórica e sobre o próprio mundo. A consciência é consciência do próprio processo de transcendência.

Evocamos a subjetividade como experiência radical da consciência e esta, de forma imprescindível, diz respeito à unicidade transcendente de cada pessoa humana. Pois a consciência se entende internamente como pergunta pelo sentido original da existência humana. Ela se encontra no centro da interioridade humana como condição de possibilidade do exercício da liberdade, pois é ela quem dá sentido ao pensar, ao decidir e ao fazer, de modo que estes não são meros gestos sentidos, mas a própria consciência que atua autonomamente e identifica-se com a marca intransferível de um agir pessoal. A consciência de si mesma é uma questão que, necessariamente, se impõe nesta relação da pessoa humana com o mundo.

2.6 - A liberdade de si mesmo na relação com o mundo

A consciência se identifica com a realidade do sujeito enquanto sujeito, no exercício de sua subjetividade integrada. De modo que os gestos e decisões da pessoa humana dizem respeito não somente a opções categoriais, mas explicitam a pessoa toda. A consciência de si mesmo identifica-se com a liberdade do sujeito. E esta liberdade é constitutiva e tem uma tarefa fundamental na consciência pessoal que atua e decide no mundo. De modo que não podemos refletir sobre a relação da pessoa humana com o mundo sem tomar como base deste relacionamento a liberdade, a qual, por sua vez,

apresenta-se sempre como expressão de “de-cisão”, envolvendo uma continuidade e/ou uma descontinuidade no limite da relação da pessoa com o mundo.

A liberdade atualiza a consciência da pessoa em si, como criatividade, transformação e realização, diante do mundo, da humanidade e de seu processo histórico. Por isso a liberdade identifica-se com a consciência em sua interioridade, na originalidade da subjetividade e na maneira desvinculada de proceder em relação à própria natureza e aos condicionamentos materiais que influenciam sua atuação.

Este caráter de des-vinculação da liberdade da pessoa em relação ao mundo, mais do que apresentar o seu sentido categorial e prático, nos dá o entendimento da integridade do sujeito diante de si mesmo, de sua consciência e da manifestação desta na realização de sua existência. Faz-nos compreender a liberdade do ato livre sobre si mesmo, no que diz respeito a sua temporalidade e, inclusive, a seu fundamento ontológico. O que significa dizer que nada previamente pode determinar a consciência interior e o exercício da liberdade. É esta liberdade que, efetivamente, realiza e qualifica a diversidade do sujeito na relação com todas as outras possíveis realidades.¹³⁰ A liberdade é um salto qualitativo da consciência diante de si mesma e de suas relações. Por isso é importante reconhecer a centralidade da liberdade adjunta à consciência da pessoa humana como realidade livre e antecipadamente aberta à transcendência.

“O ato livre tem seu caráter próprio em não ser preconcebido nem predeterminado em nenhuma realidade anterior a ele: Nem nos processos da natureza, nem nas circunstâncias históricas que o condicionam, nem na mesma liberdade da qual provém, nem nos atos livres que procede: Está livre de toda condição prévia... O ato livre implica a atuação de possibilidades que transcendem as da natureza”.¹³¹

Esta identidade da liberdade torna-se uma referência do próprio sujeito. A decisão de cada ato livre indica a realidade profunda de afirmação do sujeito como sujeito: a liberdade é anterior ao ato de decidir, explicita a integridade do sujeito e, identificando-se com ele, vai além de si mesma. Ela mesma orienta o sujeito na abertura radical e na transcendência de si mesmo.

¹³⁰ Cf. Ibid., p.28. Alfaro fala de “diversidade e superioridade” do sujeito em relação aos processos da natureza.

¹³¹ Cf. Ibid., p.28

A liberdade tem o sentido da identidade do próprio sujeito, des-vinculado e consciente de si mesmo. Por isso a liberdade foge da mera concepção de decisão como tomada de posição material, mas implica no envolvimento do ser e na totalidade da existência de cada sujeito. A liberdade não é decidir sobre as coisas, determinando uma escolha de opções sobre isso ou sobre aquilo, mas é o investimento de autoconhecimento e de consciência do sujeito que decide sobre si mesmo. E decide num processo de consciência de si mesmo, refletido sobre os atos livres, de modo que, atuando sobre os processos históricos e sobre a natureza, o sujeito apenas decide, sem nenhum condicionamento prévio. É um investimento de si mesmo sobre seus atos que focaliza a interioridade do sujeito e o faz transcender e decidir sobre o seu futuro. Assim os atos livres da pessoa fundamentam-se numa liberdade que a conduz além de si mesma, uma liberdade que não é condicionada, mas que ultrapassa os limites naturais e se orienta na direção transcendente e aberta ao futuro.¹³²

Torna-se imprescindível afirmar que esta liberdade é fundamental para a vocação futura da pessoa humana e que sem esta liberdade não seria possível ela abrir-se ao futuro como um advento, e seria igualmente impossível o seu autoconhecimento e sua autopresença, como realidade transcendente. Desta forma, expressamos a identidade da existência a partir da consciência e da liberdade. Uma identidade paradoxal, que se realiza na transcendência de si mesma e que também se reconhece como uma realidade anterior, ontológica, que em sua origem aparece como dom.

Nesta relação com o mundo, a pessoa humana compreende sua existência, sua consciência e sua liberdade como um dom que a antecede, que foi oferecido como um processo de resposta ao seu sentido pessoal. E isto nos faz conceber o seu próprio processo de autoconhecimento como uma vocação responsável, na qual o sujeito toma posse de si mesmo e da responsabilidade sobre seus relacionamentos. A resposta identifica o sujeito, é uma responsabilidade reflexa que, sendo exercida, fundamenta a essência do próprio sujeito transcendente, livre para criar o seu futuro. Por isso a liberdade exige uma resposta-responsável pela qual a pessoa mesma responde sobre si e sobre a existência de outros (relacionamentos), sobre o mundo como uma constante pro-vocação que co-responsabiliza essas relações. A liberdade do outro é uma pro-vocação e um referimento que interpela a liberdade de cada sujeito. E este

¹³² Cf. Ibid., p. 28. Alfaro faz a diferença entre “liberdade de” e “liberdade para” diferenciando as duas pelo investimento realizado em relação ao próprio sujeito. A primeira assume os condicionamentos predeterminantes e a segunda irrompe como uma orientação transcendente, pois se identifica com a interioridade do sujeito, sua consciência e abertura radical.

processo provocativo é uma particularidade que pertence à transcendência da liberdade.

A liberdade explicita esta relação com o mundo como uma investida sobre o sujeito, na qual a liberdade define o seu processo de consciência interna, uma vez que sua liberdade é “liberdade para...”. Remontamos, assim, a nossa pergunta original e primeira, pelo sentido da existência humana, e aprofundamos, nesta relação com o mundo, o aspecto da liberdade como uma marca ontológica da identidade transcendental da pessoa. O exercício da liberdade des-vinculado e paradoxalmente incondicionado interpela a pessoa humana, reafirma a sua subjetividade e legitima uma orientação de abertura para o futuro, revelando que seu sentido se encontra adiante de si mesma no fundamento pessoal e transcendente.

Falamos de uma liberdade transcendental, *a priori* aberta, identificada com a própria existência e com a consciência de si mesma, enquanto decide sobre si mesma e se orienta sem limites na direção do futuro.

A liberdade humana reaviva a questão da origem e do sentido último, quando reconhece que seu fundamento é transcendente e pessoal. Por isso ela se pergunta pelo sentido da existência, uma vez que é responsável e chamada a transformar a natureza em sua relação com mundo e diante das possibilidades de criar o futuro. Esta relação com o mundo revela o caráter impessoal da natureza. Mas a pessoa humana em sua subjetividade integrada e no exercício de sua responsabilidade para com o processo cósmico rompe com os limites e com a impessoalidade da natureza. Pois a liberdade projeta-se sobre o que decide e, como é decisão do sujeito sobre si mesmo, transcende e personaliza suas relações. Assim abre perspectivas para que suas relações com a natureza também sejam responsáveis: como resposta ao seu próprio sentido.

A liberdade é transcendente e pessoal¹³³. Seu fundamento é ir além de si mesma, rompendo com os limites da natureza e do próprio sujeito na construção do futuro, e, por sua vez, aperfeiçoando seu aspecto pessoal no que diz respeito a sua resposta, ou seja, a sua responsabilidade diante da pro-vocação dos relacionamentos humanos.

“A liberdade – responsabilidade, estrutura ontológica da pessoa humana, revela com uma luz nova que o ser questionado, interpelado, é constitutivo da pessoa, e assim revela sua contingência radical, a saber, o não estar fundado, em última

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 30.

instância, nem em si mesmo, nem na natureza, senão na realidade Fundante Transcendente Pessoal”.¹³⁴

Temos consciência da liberdade como um dom marcado por um fundamento ontológico, desvinculada dos processos naturais, atuante e responsável diante do seu futuro e identificada com o próprio sujeito em sua interioridade. Além disso, sabemos que ela explicita que a pessoa humana não está fundada em si mesma; que interpela em seus atos livres o sentido da existência; que se responsabiliza com a vocação humana; que está aberta radicalmente à perspectiva de novas relações; e que transcende além de si mesma.

A liberdade e a consciência compõem esta relação da pessoa humana com o mundo e encaminham o processo de autoconhecimento e de autopresença que atuam em cada pessoa, capacitando-a à abertura radical e à transcendência.

A relação com o mundo é um processo que se aperfeiçoa na evolução do próprio mundo e que tem no homem a sua máxima expressão. Por isso, intrinsecamente, esta relação com o mundo nos remete à consciência interior e ao exercício fundante da liberdade, concretizando-se numa experiência de alteridade, ou seja, diante do outro, como realização plena do progresso do mundo.

A relação com o mundo nos oferece a visão da contingência da existência humana, nos reporta à vida como um processo que não pode se desencadear em si mesmo e nos revela o apelo constante da subjetividade humana e suas relações: o apelo a transcender e experimentar-se, inserida no “mistério inefável”.

2.7 - Agir transformador no mundo: investir no progresso

O crescimento do mundo e o seu progresso estão vinculados à realidade da pessoa humana. Sua consciência e liberdade determinam o progresso do mundo. O agir da pessoa, em seu próprio processo de humanização, insere-a no

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 30.

mundo e a realiza no mundo.¹³⁵ O mundo participa deste processo, que se realiza através dele. Pois é no mundo e diante dele que a pessoa humana exerce sua espiritualidade encarnada, agindo livremente, projetando sua consciência como “espírito na matéria” e legitimando sua corporeidade no âmbito da comunhão e da comunicação com todas as outras realidades possíveis. Assim, o progresso do mundo é a realização da pessoa humana, sobre si mesma e sobre o mundo.¹³⁶

A ação sobre o mundo é um exercício de desempenho da consciência em sua flexibilidade e da amplitude da liberdade humana em sua responsabilidade e envolvimento nas relações. Por isso o progresso do mundo, implicado essencialmente e existencialmente com o progresso da pessoa, é imagem e revelação do próprio espírito humano encarnado em suas diversas experiências. Este progresso que humaniza é desenvolvido pela consciência e pela liberdade de cada pessoa, por meio de um trabalho criativo que transforma a existência humana, considerando-se a pessoa e o mundo em suas variadas formas de relações.

Dessa forma cresce a pessoa em sua capacidade de se fazer presente e de se impor como sujeito de seus relacionamentos. Uma presença que se realiza como perspectiva de novas possibilidades sobre si mesma e sobre o mundo. O progresso corresponde à identidade da pessoa humana e à sua responsabilidade sobre o mundo.

Estamos falando de uma experiência que toca a interioridade do sujeito e que diz respeito ao desenvolvimento de seu espírito e de sua abrangência relacional.¹³⁷ Esta experiência é uma projeção sobre o mundo, no qual a pessoa realiza sua identidade, comunicando-se e relacionando-se integralmente. É uma experiência transcendente da qual o mundo participa e na qual se envolve como parte do destino da pessoa humana. A pessoa vive sua vocação e responsabiliza-se com o mundo num projeto de humanização e espiritualização pelo qual age transformando e criando novidades. Assim, a identidade da pessoa humana não poderá ser outra, senão aquela que se realiza fazendo o mundo se transformar. Por conseguinte transformar o mundo é um desafio e uma resposta ao próprio sentido da pessoa, deixando marcas radicais de sua ação no mundo.

¹³⁵ Cf. Id., **Tecnopolis e cristianesimo**, p. 532-548. Para Alfaro, o progresso da pessoa em sintonia com o progresso do mundo é uma experiência de humanização.

¹³⁶ Id., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 43.

¹³⁷ Ibid., p. 44.

Esta identidade da pessoa une todas as pessoas no único processo de co-responsabilidade diante do mundo. O progresso é uma tarefa comum. A transformação do mundo como projeto e progresso realiza a comunidade humana e está a serviço do próprio homem para que este se desenvolva e atualize sua identidade, espiritualizando sua matéria e objetivando o seu espírito na relação com o mundo e, conseqüentemente, com as outras pessoas.¹³⁸

Trataremos das relações interpessoais e da comunidade humana em outro capítulo, mas aqui acenamos para esta questão que é de suma importância para a compreensão da ação humana sobre o mundo. O mundo se estabelece, portanto, como lugar das relações, pois nele a pessoa usa de sua criatividade, encarna o seu espírito, objetivando-o, vive de intercâmbios, abre perspectivas para a natureza, enxerga novas possibilidades, trabalha transformando a natureza, interage, favorece a comunicação e a consciência comunitária, como aspectos fundamentais do progresso.

Vale lembrar que para nosso autor o mundo não é somente o lugar onde a pessoa humana faz sua morada, mas o lugar onde ela interage; por isso o mundo é visto como uma realidade que se encontra diante da pessoa humana, ou seja, frente a frente se encontram a pessoa e o mundo. Nessa interação, o mundo se apresenta como facilitador das inúmeras possibilidades de realização pessoal, no processo de orientação para o ser ilimitado. Porquanto é no mundo e diante do mundo que a pessoa humana se confirma em sua potência projetiva e ilimitada, significando isso que seu processo é sempre inacabado e projectual. A existência da pessoa humana será sempre projetada e dela se exigirá que vá além de si mesma. O processo de crescimento e de progresso transformador esclarece, pois, nossa compreensão sobre o mundo como um lugar de transcendência, dependente da abertura da pessoa humana.

Com esta clareza sobre o projeto transformador e sobre o progresso do ser humano e do mundo, Alfaro pontualiza esta relação entre a pessoa humana e o mundo de forma dinâmica, responsável e interativa. Nesse processo, o exercício da consciência e da liberdade é que configura o empreendimento do espírito humano sobre a realidade, bem como integra a mútua imanência entre natureza e pessoa. Já entendemos esta relação numa perspectiva fenomenológica e existencial. E a compreendemos como realidade intrínseca à existência da pessoa e do próprio mundo, que a pessoa humana conhece como única tarefa: o progresso humano.

¹³⁸ Ibid., p. 57.

Alfaro, como já vimos, bebe da fonte existencialista de Heidegger e integra o imanentismo marxista. Dessa forma ele compreende a pessoa humana como agente relacionado ao mundo, e a sua presença como uma dimensão originária de sua situação e identidade. Sua incidência sobre a natureza e sua participação sobre ela explica-o como parte de um todo, do qual se distingue pelo seu caráter transformador, capaz de re-criar a natureza em natureza segunda. Alfaro se distingue de Marx no que tange à abordagem do nível econômico desta relação, ciente de que o econômico não pode explicar e determinar a realidade humana total, sendo tão somente um aspecto relevante para a cultura e suas manifestações. De outro lado, a visão de Heidegger fica enfraquecida e carece de valoração de infra-estrutura humana (econômica, social, política, religiosa, cultural) e, conseqüentemente, de ação comprometida com a transformação do mundo como é próprio do marxismo. Alfaro dialoga com essas duas correntes filosóficas como referenciais e iluminadoras, pois as duas sinalizam, conjuntamente, a identidade da pessoa: como existência situada no mundo e como existência comprometida com este mesmo mundo. Estes dois aspectos, existencial e prático, são integrados e favorecem a compreensão da pessoa humana em sua relação com o mundo.¹³⁹

2.8 – Pessoa humana e mundo: dimensão essencial

À guisa de conclusão deste capítulo, reconhecemos a relevância desta questão no que tange a nossa pergunta fundamental sobre a existência humana. A reflexão de Alfaro pontualiza esta relação como uma dimensão essencial na totalidade e complexidade da pessoa humana. E revela a interdependência e imanência a respeito de outras relações. Abre uma perspectiva para as diversas formas de relacionamentos humanos, como ainda veremos nos próximos capítulos.

A pessoa humana não se realiza fora deste âmbito relacional e uma vez no mundo encontra-se aberta a outras dimensões constitutivas de sua existência.

Nesta relação com o mundo experimentamos a força antropológica que nos permite compreender a pessoa humana como elo de integração de toda existência. Como também experimentamos a superação da dialética entre

¹³⁹ Cf. ALFARO, J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 46-75; 160-182;

matéria e espírito e entre corpo e espírito, uma vez que essas realidades estão mutuamente integradas e são aspectos determinantes da unidade, totalidade e transcendência da pessoa. Isto se retrata na harmonia e na interação entre corporeidade e espiritualidade como duas dimensões que estruturam a pessoa e sinalizam a relação existente entre a pessoa e o mundo. Pois existir e estar no mundo significa atuar na própria corporeidade e sensivelmente comunicar a espiritualidade como função cognitiva de si mesmo e do mundo. A espiritualidade encarnada, que faz a pessoa crescer em sua consciência e liberdade, também a torna presente como sujeito do processo de humanização e do progresso do mundo.

Assim o método fenomenológico-existencial é mais que uma metodologia. Na verdade, é uma chave de leitura que nos faz compreender esta relação com o mundo, como uma dimensão fundamental e primordial da existência. A legitimidade do método encontra-se na realidade concreta, pois se baseia nas atividades humanas e em suas experiências. Ele nos possibilita compreender a pessoa e a realidade de suas relações através de seu fenômeno corporal, ou seja, de sua ação transformadora no mundo. Através de seu trabalho e de seu esforço para transformar a realidade, a própria pessoa se qualifica em sua totalidade e unidade, e identifica-se como sujeito de si mesma e de suas relações. De outra forma não seria possível entender o que é o ser humano.

O valor do mundo refere-se à pessoa enquanto esta mantém sua centralidade como responsável e humanizadora de si mesma e do próprio mundo. Este é um processo interativo e participativo que vai acontecendo e identificando a existência humana como um projeto vital de relações.

Nos próximos capítulos continuaremos a tratar dos pressupostos antropológicos de Juan Alfaro e a compreendê-los numa perspectiva que nasce da relação da pessoa humana com o mundo. Pois o mundo não é somente um lugar de morada, não está somente frente à pessoa, mas provoca a consciência e a liberdade da pessoa, possibilitando novos relacionamentos. O mundo é cenário de novas relações.

Daremos um novo passo, reconhecendo a humanidade e a experiência do outro como caminho para o autoconhecimento, que transcende na direção do sentido Último. Esta relação com o outro integra o processo de resposta de cada sujeito, implica e interpela a existência humana como decisão e opção pessoal sobre si mesma. A abertura ao outro, como parte da humanidade, integra esse

processo, direcionando a pessoa humana no sentido do outro todo transcendente.

Cap. 3 - A Pessoa Humana como presença na humanidade

Introdução

A metodologia fenomenológica-transcendental aplicada por Alfaro coloca-nos diante de um novo existencial: as relações interpessoais como pressuposto de sua antropologia.

No capítulo anterior refletimos sobre a relação da pessoa humana com o mundo. Neste refletiremos sobre as relações interpessoais que se realizam como uma dimensão fundamental da existência humana. Essa dimensão acontece no mundo e este é um facilitador dessa dimensão essencial da pessoa no trato com o próprio mundo e, particularmente, com o outro seu semelhante. De modo que, no interior da relação intramundana, acontece a experiência da comunidade humana e se evidencia a vida como uma realidade essencialmente de convivência.¹⁴⁰ Sem a realidade das relações interpessoais, a pessoa deixaria de ser pessoa, comprometendo-se a sua identidade e o seu caráter comunitário.¹⁴¹

A dimensão relacional-comunitária e a alteridade da pessoa expressam o sentido de uma espiritualidade encarnada e de uma intersubjetividade transformadora que agem e atuam no mundo na perspectiva de projetar o ser humano e a circularidade de seus relacionamentos para o advento de um futuro absoluto.¹⁴²

Queremos levar em consideração alguns elementos fundamentais desse “existencial” e a importância do mesmo para a questão antropológica proposta por Juan Alfaro.

3.1- O “eu” relacional – intersubjetividade

Já acenamos anteriormente para a realidade do mundo como um espaço relacional. Superando a analítica existencial de Heidegger, que apresenta a

¹⁴⁰ Cf. ALFARO, J., *Dal problema dell’uomo al problema di Dio*, p. 221, “*La vita umana è essenzialmente con-vivenza, vivere- con gli altri uomini...*” ; DE MIGUEL, J.M., *Revelación y fe*, p. 49-60.

¹⁴¹ Cf. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida* ; LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p.220-221 .

¹⁴² Alfaro assume esta temática como “**encontro pessoal**”, ressaltando a questão da alteridade e da liberdade como realização da espiritualidade encarnada. Cf. ALFARO, J., *Cristo Glorioso, revelador del Padre*, p. 222-270; *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 31-38; *Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio*, p. 161-185; *Dal problema dell’uomo al problema di Dio*, p. 221-240.

pessoa como situada no mundo de modo fatídico e imposto (Da-sein), Alfaró abre perspectivas para o sentido da presença no mundo como um acontecimento existencial e projectual que leva a pessoa a se relacionar com os demais, ultrapassando a sua presença no mundo e se entendendo não mais como uma mera situação absurda, mas como um desafio personalizante e processual, e permitindo que a pessoa manifeste sua própria estrutura ontológica de ser de convivência.

O mundo é o lugar da pessoa humana relacionada com os outros. E a identidade do mundo acontece na medida em que esta relação revela a dimensão comunitária de cada pessoa. Consideremos que a identidade do mundo está vinculada às relações interpessoais e que este se reconhece como lugar das relações interpessoais, devido à própria consciência que a pessoa tem em admitir sua estrutura comunitária e a intersubjetividade de sua liberdade. Por isso esta reflexão ultrapassa o limite de conceber a pessoa como um “ser aí” lançado no mundo, mas compreende o movimento interativo, interpessoal e existencial de cada pessoa, que, em seu caráter intramundano e inter-relacional, revela a sua interioridade como apelo vocacional que qualifica suas relações.

A consciência sobre o mundo e o desempenho da liberdade sobre as relações fazem que a pessoa compreenda e reconheça que além de “ser aí”, presença imposta no mundo, se reconheça também como um “ser aí com...”, interagindo e relacionado. A sua presença no mundo torna público o caráter intrínseco de sua dimensão intersubjetiva que é manifestada como convivência interpessoal. Desse modo, o mundo conhece a própria relevância como mediação da identidade relacional da pessoa. As relações da pessoa necessariamente se realizam no mundo, e do mundo recebem o seu formato sob diversos aspectos. O mundo torna-se testemunha de uma abertura que identifica a pessoa em relação ao outro, visto como um “Tu” pessoal e comunitário. Uma relação dialógica na qual o “Eu” pessoal e o “Tu” personalizante realizam uma convivência transformadora e sinalizam a identidade ontológica da pessoa humana como um ser de relações provocativas, das quais dependem o progresso e a transformação da comunidade humana e do mundo.¹⁴³

¹⁴³ O pensamento de M. Buber vem precedido da análise antropológica de L. Feuerbach que se destaca por ter descoberto a originalidade irreduzível da relação interpessoal “Eu - Tu”. “...hay que reconocera Feuerbach el gran mérito de haber descubierto la originalidad irreductible de la relación interpersonal eu - tu...primordial en la antropología filosófica...” Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell’uomo al problema di Dio**, p. 30-42, 221; CASTRO, M. C., **Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas**, p. 148-189.

Alfaro integra à reflexão sobre a pessoa humana e suas relações as considerações de M. Buber relativas à intersubjetividade como realidade totalizante da existência humana, e a abertura do “Eu” ao “Tu” como uma realidade constitutiva da identidade da pessoa. As considerações tomadas da filosofia de Buber são imprescindíveis para se conceber as relações interpessoais como fundamentais para a existência humana e nucleadoras do “Eu” pessoal como dialógico e intransferivelmente intersubjetivo.¹⁴⁴ Nessa perspectiva, porém avançando em sua reflexão, Alfaro assume a reflexão de E. Lévinas, superando o imperativo categórico de E. Kant em seu formalismo: fenômeno ético interpretado como experiência fundamental¹⁴⁵. Assim a linha de reflexão de Alfaro toma o sentido interpretativo do conceito de alteridade e o integra em sua antropologia como aspecto mediador e fundamental das relações. Lévinas trabalha este conceito como preponderante para o conjunto de todas as relações humanas e o entende como experiência fundamental do encontro interpessoal, no qual se manifesta o aspecto comunitário essencial pela “comunhão de destino” e pela “solidariedade na existência”. O outro faz parte e integra o âmbito de relações da subjetividade do “Eu”.¹⁴⁶

A reflexão de Alfaro abrange o entendimento sobre a intersubjetividade através do conceito de alteridade e do sentido objetivo de consciência comum.¹⁴⁷ Com isto evidencia-se uma diversidade e uma novidade nas relações interpessoais, garantidas pela abertura constitutiva da pessoa e pelo encontro com o “Tu”. A intersubjetividade sinaliza esta novidade comunitária, e o encontro interpessoal “eu - tu” fundamenta-se na aplicabilidade do conceito de alteridade. Explicita-se, assim, que o sentido da pessoa humana é comunitário e que o mesmo não chegará à sua plenitude sem o envolvimento de sua subjetividade num processo de comunicação interpessoal. O “eu” pessoal assumido em sua intersubjetividade define a sua própria consciência, objetiva a sua interioridade como comunhão de consciências e exige uma relacionalidade transformadora do

¹⁴⁴ Esta relação “Eu -Tu” constitui-se como um movimento de interpelação analisado e criticado pela fenomenologia existencial. Vários autores assumem esta reflexão, mas é M. Buber que sublinha a importância da interioridade e dos modos possíveis de pronunciar a Palavra “Eu” como constitutivo da relação. A identidade interior do “Eu” está referenciada à qualificação de suas relações (Eu - Isso) ou (Eu - Tu). Cf. BUBER, M., **Eu e Tu**, p.1-39

¹⁴⁵ Cf. ALFARO, J., op.cit., p. 162.

¹⁴⁶ Alfaro cita algumas obras de E. Lévinas: cf. **Dal problema dell’uomo al problema di Dio**, p.220; Obras citada: Cf.LÉVINAS E., **Totalidad e infinito, De otro modo de ser o más allá de la esencia**.

¹⁴⁷ Cf. Id., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 48-49.

“Eu”, do outro e do mundo, como identidade do mesmo e como experiência inefável e primordial.¹⁴⁸

3.2 - Alteridade transformadora

O conceito de alteridade tomado da fenomenologia existencial de E. Lévinas ajuda-nos a compreender a dinâmica ontológica e existencial da pessoa humana que não pode se realizar plenamente senão por vias de sua relação com os demais. O outro, em sua integridade subjetiva e em reciprocidade dialógica, realça através do mundo a objetividade da interioridade de cada pessoa. A alteridade se manifesta como um intercâmbio da consciência pessoal e uma comunicação interpessoal na qual a identidade de cada pessoa se realiza fundamentalmente diante da exigência da presença atuante do outro.

Essa dimensão comunitária da pessoa focaliza a integridade do sujeito. Este, necessariamente, se expõe e concretiza a sua interioridade mediante suas relações comunitárias e sua atuação sobre o mundo.

O mundo assume a característica de lugar das relações humanas, da situação existencial (ser aí com...) e da abertura da pessoa como mediação das comunicações interpessoais, fazendo parte ainda do movimento de explicitação da interioridade do sujeito, que se realiza no processo de transformação da existência. As relações humanas e seus vínculos estabelecem um serviço universal que transforma as pessoas e o mundo, além de fazer progredir a comunidade humana. A presença do outro e das relações intramundanas comunica a identidade da pessoa e cria uma alteridade transformadora que abre perspectivas de uma nova dimensão transcendente.¹⁴⁹

Alfaro fundamenta esta alteridade como reciprocidade: uma relação onde o “Eu” se comunica e acolhe o “Tu”, num movimento de “dar ao outro” e de “receber do outro”, constituindo um equilíbrio relacional como base da experiência de gratuidade.¹⁵⁰ O conceito de alteridade é entendido como consciência relacional do outro, como realidade interpelativa e exigente que propicia a experiência interpessoal. Ele se baseia na gratuidade como propriedade do amor, sendo fruto da experiência relacional e da consciência

¹⁴⁸ Cf. Ibid., p. 48.

¹⁴⁹ Cf. Ibid., p. 49

¹⁵⁰ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 221-222; **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 31; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 163. M. Buber também fala de relação como reciprocidade: cf. M. BUBER, **Eu e Tu**, p.18.

peçoal de que a própria existência é recebida, simplesmente, como um dom. É um processo de reciprocidade, pelo qual a pessoa humana é cõnsicia de que a sua existência é uma oferta.

Essa consciência relacional esclarece a dimensão comunitária da pessoa, explicita a necessária relação com o outro e expressa sua autenticidade pessoal.¹⁵¹ Assim, a autenticidade que identifica a pessoa consiste em assumir a gratuidade como uma exigência a ser vivida, não como uma realidade angustiante ou fonte de conflitos (nos moldes da reflexão filosófica de Heidegger e de Sartre), mas como abertura e realização da liberdade pessoal. Contrapondo-se à antropologia de Heidegger e de Sartre, Alfaro supera os conceitos de angústia e de conflito que, respectivamente, são abordados e estudados pela filosofia existencialista, e introduz na reflexão os conceitos de gratuidade e de esperança, que coincidem com a realidade ontológica da pessoa e que, por isso, se estruturam como dimensões ético-antropológicas fundamentais.¹⁵² Sua reflexão não nega a conflitividade a que se expõe a liberdade, porém a integra na relação comum interpessoal, na qual a pessoa se realiza promovendo sua liberdade. A conflitividade para Alfaro é um caminho normal das relações humanas e explicita o exercício da liberdade que não pode atingir sua plena realização numa existência autocentralizada e solipsista. Dessa forma, a alteridade integra a concepção de que a realização pessoal é, essencialmente, uma realização interpessoal, comunitária e transformadora.

Para Alfaro, a alteridade explicita a liberdade e a consciência pessoal como um “vínculo de comunhão”, já que a autoconsciência se realiza na consciência do “tu” que, por sua vez, questiona a liberdade do “eu”. Essa liberdade é necessariamente referida à liberdade do outro e expressa um valor incondicionado, prévio e presente, que interpela mutuamente tanto a liberdade do “eu” como também a liberdade do “tu”. Um valor que não foi criado e que amplia a consciência sobre a dignidade de cada pessoa. Assim, a liberdade de todos encontra-se condicionada a esse valor incondicionado, o qual determina a possibilidade do exercício da liberdade de cada pessoa humana e de seu fundamento último. Por essa razão Alfaro aponta o valor da pessoa como valor

¹⁵¹ Cf. CASTRO, M. C., **A vigência do Amor**, p. 125-176.

¹⁵² Alfaro assume as categorias de gratuidade e de esperança como realidades a serem vividas e que identificam a pessoa humana em sua autenticidade. Assim contrapõe-se a filosofia de Heidegger na qual a autenticidade da pessoa consiste em assumir a “angustia” em que foi exposto devido a sua situação no mundo. Cf. Id., p.137-140; Também se opõe a “náusea Sartreana” como expressão da existência conflitiva onde o outro (tu) se apresenta como uma ameaça para a liberdade pessoal (eu). Cf. ALFARO, J., **op. cit.**, p. 96-107, 223; **Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio**, p. 166.

absoluto, independente de situações circunstanciais, comunicado pelo respeito e pelo amor, projetado como verdade própria, interior e transcendente.¹⁵³ De modo que nenhuma pessoa pode ser reduzida a objeto ou meio para qualquer finalidade, pois cada pessoa em si mesma é um o valor absoluto, um valor diante dos outros, da comunidade humana e do mundo. É um valor pessoal que instaura uma nova dimensão de transcendência.¹⁵⁴

Alfaro compreende a realização concreta do valor de cada pessoa no reconhecimento da dignidade como algo insubstituível, na reciprocidade do amor e no respeito mútuo. Essa tradução da práxis do valor da pessoa se deve a uma interpretação do “imperativo categórico / dever moral” de Kant, que ele mesmo entende como reflexo do núcleo da experiência das relações interpessoais, da consciência moral e da interpelação incondicional ao exercício da liberdade.¹⁵⁵ Porém o diálogo mais esclarecedor desta questão encontra-se em alguns aspectos da reflexão de E. Lévinas, para quem o outro, em sua dignidade de pessoa, incondicionalmente, está condicionado à liberdade de seus semelhantes e à aceitação de cada pessoa em seu valor único de ser simplesmente pessoa.¹⁵⁶ Assim, Alfaro chega à conclusão de uma alteridade transformadora como “respeito”, que corresponde fundamentalmente ao verdadeiro encontro interpessoal e à inviolabilidade do outro como pessoa em seu valor absoluto, incomensurável e “vetado” à possível manipulação da liberdade alheia. Nenhuma pessoa pode ser des-respeitada: tornar-se instrumento da liberdade do outro ou da comunidade. O respeito é garantido pela reciprocidade da

¹⁵³ Cf. ALFARO, J., **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 163,166-168. **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 222-226. “*cada hombre representa para todo hombre un valor que debe ser aceptado en sí mismo y por sí mismo (independientemente) de cualquira determinación circunstancial del otro en sí mismo tiene el carácter de un absoluto deber ser y trasciende toda necesidad meramente fáctica; se revela como una verdad que lleva en sí misma su garantía propia y se justifica a su propia luz*” Id., **Hacia una teología del Progreso humano**, p. 49.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 57.

¹⁵⁵ Cf. CAFFARENA, J.G., **El teísmo moral de Kant**, p. 179-183; 197. Nesta questão, Alfaro assume a interpretação feita por J. Gomes Caffarena sobre o termo “dignidade” em I. Kant.

¹⁵⁶ Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 229-231.

liberdade humana, incondicionalmente vinculada à liberdade do outro e, por isso mesmo, transcendente.¹⁵⁷ Essa transcendência recíproca da liberdade é compreendida a partir do entendimento prático de que as relações e a vinculação da liberdade se realizam de forma assimétrica, uma vez que uma se depreende de e se dirige à outra. Lévinas menciona uma “mútua assimetria”, uma predisposição para o outro, e é isto que possibilita a visibilidade da autotranscendência, da reciprocidade da liberdade e a garantia de que nenhuma pessoa pode se constituir fechada em si mesma, mas aberta. Eis a justificativa de que o valor da liberdade de cada pessoa torna possível a renúncia da liberdade pessoal para ir ao encontro do outro. A presença do outro liberta a liberdade do “eu” para que este possa ir ao encontro da liberdade do “tu” e, reciprocamente, experimentarem um processo autotranscendente.¹⁵⁸

Para Alfaro, a experiência de respeito mútuo, da qual emerge a atitude de amor, é o reconhecimento prático do outro em sua alteridade como valor incondicional, pessoal e intransferível.¹⁵⁹ A presença do outro explicita a complementaridade entre o respeito e o amor, que se implicam como dois aspectos de uma mesma atitude: o respeito como reconhecimento da dignidade inviolável da pessoa; e o amor como gratuidade, autodoação e busca desinteressada do outro.¹⁶⁰ Por isso a originalidade da vinculação interpessoal e da liberdade encontra-se na realização plena do amor, que garante a integridade da presença da pessoa libertada em sua liberdade. O amor é a libertação da liberdade humana, o amor é a “liberdade libertada”. Do contrário, toda liberdade manipulada degrada a pessoa e reduz sua dignidade, passando-a de sujeito reconhecido para objeto pervertido. Usar e instrumentalizar a liberdade do outro é perverter radicalmente a integridade pessoal e sua abertura comunitária.¹⁶¹

A relação interpessoal realiza a pessoa como ser humano e a insere num processo de reciprocidade, no qual desenvolve sua liberdade, revelando seu valor próprio, único e transcendente.

A alteridade é uma experiência interpessoal de comunicação que atinge

¹⁵⁷ Cf. Ibid, 229-231; **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 33.

¹⁵⁸ LÉVINAS, E., **Totalidad e infinito**, p. 77, 228-229, 266-267, 294-305.

¹⁵⁹ Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 230; **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 33.

¹⁶⁰ Ibid., p. 231. “*la legge dell'amore è, paradossalmente, la legge della gratuità e della libertà. Chi ama veramente un'altra persona la rispetta lasciandola intatta nella sua autonomia, nella sua unicità inviolabile, nella sua alterità insopprimibile.*”

¹⁶¹ Ibid., p. 231. A liberdade libertada autentifica o amor como fundamentalmente gratuito e generoso. A autenticidade do amor encontra-se em não ser possessivo.

sua plenitude como uma dimensão necessariamente intramundana. As relações se estabelecem dentro de um campo semântico, com uma linguagem própria, exclusivamente humana: uma mútua interação de consciências e um encontro de liberdades que aprofunda a experiência inefável do próprio “eu”. Uma realidade lingüística que reflete a unidade corpórea-interior do ser humano e justifica sua comunicação interpessoal como uma necessidade primordial da consciência.¹⁶² Existe, portanto, uma interatividade entre a pessoa e a sua palavra, ou melhor, a pessoa e a palavra são duas realidades correlacionadas, segundo Alfaro, além de haver uma auto-revelação da pessoa pela sua palavra, uma “auto-revelação pessoal”. Pela palavra o ser humano descobre e revela o seu mistério, a sua interioridade, tomando consciência de si mesmo. É nessa alteridade interpessoal que se exerce e que se revela a libertação da liberdade. Na essência da comunicação encontra-se o outro como apelo de auto-revelação pessoal.¹⁶³ Por isso, dependendo do investimento que é feito sobre a comunicação interpessoal e a autenticidade do testemunho que sobre esta se verifica, a palavra tende a coincidir com a identidade da pessoa, expressando a atitude que corresponde à consciência e à liberdade própria. Com isto, a palavra autêntica comunica a integridade da pessoa e a compromete por inteiro sob a perspectiva do testemunho do amor, pelo qual a pessoa revela em plenitude a intimidade de sua consciência e o processo de sua liberdade libertada. A correlação existente entre a palavra e a pessoa é um evento singular, único, inefável e irrepetível.¹⁶⁴

3.3 - Solidariedade: Vínculo Comunitário

A alteridade é um referimento que ultrapassa a realidade singular de uma única pessoa. A relação humano-pessoal não está submetida à unilateralidade de um “tu”, mas toda pessoa está essencialmente referida a uma comunidade humana. O “tu” pode ser, e é, necessariamente, também uma realidade plural, que constitui uma abrangência nas relações, reforçando a perspectiva de uma

¹⁶² Id., *Encarnación y revelación*, p. 448; *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 79; *Hacia una teología del progreso humano*, p. 48.

¹⁶³ Cf. LÉVINAS, E., *Totalid e infinito*, p. 220-221; ALFARO, J., *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p.163; *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 222. O Pensamento de E. Lévinas é usado por Alfaro quando este diz que “la esencia del lenguaje es la relación al otro”.

¹⁶⁴ DE MIGUEL, J. M., *Revelación y fe*, p. 53, 162-165. Alfaro elabora o conceito de “auto-revelação pessoal” no qual baseia a sua teologia da revelação.

ética comunitária. Nenhuma relação interpessoal pode reduzir-se a uma bipolaridade; pelo contrário, se estende responsabilmente sobre a comunidade humana.

Para melhor entender esta referência à comunidade humana, Alfaro faz uma distinção entre comunidade e sociedade. A sociedade é expressão da realidade concreta e mutável da comunidade, regida por aspectos e estruturas jurídicas, com finalidades e particularidades próprias. E a comunidade diz respeito ao fundamento da sociedade, é uma realidade mais ampla, na qual se baseia o sentido e a origem da sociedade. A comunidade tende a explicitar-se como sociedade, mas, primariamente, cria uma inter-relação com a pessoa, ou melhor, se origina desta relação, pois sua origem é a própria pessoa ativamente exercendo a sua alteridade interpessoal. Esta centralidade da pessoa na formação da comunidade é o que sustenta e fundamenta a dimensão ética dos relacionamentos humanos.¹⁶⁵

A visibilidade dessa centralidade da pessoa e a experiência radical da interação de cada pessoa humana com a sua comunidade realizam-se na relação essencial que o nosso autor chama de “solidariedade”. A rigor, esta não é senão uma realidade interior, primeira, intrínseca, que a pessoa traz em si mesma. A solidariedade humana manifesta a identidade da pessoa e de seu ser em comunhão com a humanidade, uma comunhão que auto-revela a pessoa em sua característica essencialmente humana. A solidariedade expressa o sentido originário da comunidade humana. Por isso Alfaro fala da solidariedade como uma raiz ontológica que vincula e une cada pessoa aos outros membros de sua comunidade.¹⁶⁶ Esta é uma realidade básica que relativiza todo individualismo, supera a tendência autocêntrica e faz compreender o sentido imanente e o fundamento comum transcendente da pessoa e da comunidade humana, orientadas além de si mesmas.¹⁶⁷

Podemos falar de uma solidariedade ontológica e transcendente que fundamenta a realidade e o sentido comunitário da pessoa humana, integrando-a no processo de evolução da humanidade e no estabelecimento de estruturas comunitárias. Essa característica ontológica faz compreender a tarefa do bem comum como uma realidade primordial que adquire transparência na co-

¹⁶⁵ Cf. ALFARO, J., *Dal problema dell’uomo al problema di Dio*, p. 234; *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 35; *Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio*, p. 177.

¹⁶⁶ Cf. Id., *Dal problema dell’uomo al problema di Dio*, p. 233; *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 34-35; *Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio*, p. 176-178.

¹⁶⁷ Cf. Id., *Dal problema dell’uomo ao problema di Dio*, p. 235-237; CAFFARENA, J.G., *Sobre el método de la antropología filosófica*, p. 188.

responsabilidade social, política e econômica. Assim, instauram-se estruturas de justiça social que nascem desta solidariedade ontológica e se explicitam como solidariedade ética, valor que interpela a reciprocidade transcendente entre a pessoa e a comunidade.¹⁶⁸

Concluindo este capítulo, vamos retomar algumas considerações com as quais Alfaro equilibra a relação interpessoal e nos ajuda a postular essa realidade como pressuposto de sua antropologia: a comunidade é essencialmente interpessoal; a comunidade é integrada por pessoas conscientes e livres; a comunidade é uma comunhão de pessoas que suplanta a coletividade individualista; a personalidade é fundante das relações humanas; a dialética pessoa/comunidade é de mútua inclusão e crescimento; a singularidade da pessoa marca qualitativamente a comunidade humana; a comunidade e a pessoa expressam um valor correlativo, incondicional e transcendente. Aqui justificamos o valor inviolável da pessoa humana como dom comum a todos: valor que transcende; valor como liberdade libertada; valor que interpela a liberdade; valor que auto-revela a transcendência da liberdade.¹⁶⁹ Esses elementos oferecidos nos esclarecem o valor da dignidade humana e reafirmam o conceito de autonomia da consciência e da liberdade como subjetividade dialogal.

Por fim, esta reflexão nos permite focalizar o âmbito da autenticidade e realização da pessoa humana como ser em projeto, que tende a ir além de si mesmo, numa perspectiva transcendente. Mas a liberdade transcendente o confirma como inserido na história, na qual realiza sua existência, abrindo-se ao advento futuro de sua plena realização e interpelando o seu próprio sentido, de forma inseparável de sua realidade comunitária e interpessoal. Sua presença e ação no mundo, como também a criatividade de suas relações interpessoais, atualizam sua consciência e sua liberdade, como “espírito encarnado e objetivado”, gerador da própria história.

Assim, tratamos da objetividade desta realidade intramundana e interpessoal, ação da pessoa na relação com o mundo e com os outros, que chamamos de historicidade.¹⁷⁰ Esta se expressa no exercício da solidariedade

¹⁶⁸ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 235; **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 36.

¹⁶⁹ “... *Valore che giustifica di per sé non soltanto un 'no' incondizionato ad usare o strumentalizzare l'altro, ma anche il positivo 'più' della generosità verso l'altro (asimmetria nel rapporto persona- comunità).*” Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 235-236.

¹⁷⁰ Cf. Id., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 50-51.

ética que tem sua fonte na solidariedade ontológica,¹⁷¹ pois o amor é precisamente o fundamento antropológico de uma alteridade transformadora, de uma comunidade solidária envolvida com o progresso humano, de uma consciência recíproca e da libertação pessoal da própria liberdade para a liberdade. O fundamento antropológico é o amor, e por ele a pessoa e suas relações transcendem na criação da novidade histórica, na busca do futuro promissor e da consciência de seu sentido último.¹⁷² Pois a pessoa humana e sua comunidade explicitam em sua mútua relação o seu valor absoluto e, questionando o seu fundamento último, reconhecem a abertura comum na direção de um Outro absolutamente transcendente.¹⁷³

¹⁷¹ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 235.

¹⁷² Ibid., p. 238. *“È chiaro quindi che il fondamento ultimo e assolutamente transcendente dei rapporti interpersonali non può che essere il loro centro comune e transcendente, cioè la Sorgente originaria, la Fonte della solidarietà, della comunione e dell'amore: L'Amore originario, che fonda i rapporti interpersonali, dal quale hanno origine la persona e la libertà, che fa crescere la persona nell'autotrascendenza della libertà...”*

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 237.

Cap. 4 – A pessoa humana e a construção da história

Introdução

Nos dois capítulos anteriores tratamos da pessoa humana e de suas relações intramundanas e interpessoais. O mundo e a humanidade exercem uma presença interativa no desenvolvimento da pessoa humana, levando-a ao exercício da consciência e da liberdade. Esses dois aspectos focalizam a atuação da pessoa na busca de identidade e de sentido.

Neste quarto capítulo, somos orientados pelas dimensões anteriores, que nos ajudam a compreender o movimento das relações e o processo de formação da identidade humana, bem como nos ajudam a entender a interação e a abertura que existem entre os respectivos aspectos da pessoa humana. Esta abertura nos faz perceber e constatar com clareza a identidade da pessoa como um projeto, pelo qual se concretizam as relações interpessoais e se revela o caráter ontológico e transcendente de sua natureza humana.

Entendemos esta abertura pessoal em seus diversos aspectos como uma realidade central e única que indica a identidade transcendental e promove a criatividade dos relacionamentos humanos diante dos processos imanentes da existência. Assim, para Alfaro, a ação humana e os seus relacionamentos interpessoais no mundo evidenciam o sentido e o processo de um movimento que chamamos de história, no qual reconhecemos a totalidade da existência.¹⁷⁴

O desenvolvimento dos relacionamentos; as ações da pessoa no mundo; a atuação da consciência e da liberdade; a presença do espírito humano objetivado; o movimento de comunicação entre as gerações; a temporalidade que acontece como passado, presente e futuro; a continuidade e a descontinuidade dos fatos; o espaço real como sensibilidade dos acontecimentos, a abertura ao outro e a cada nova realidade; o movimento processual; a existência, como um projeto que se realiza, e a consciência transcendente do eu relacional vão explicitando a dimensão histórica como uma estrutura singular e constitutiva da pessoa e de toda humanidade.¹⁷⁵ O processo histórico é um movimento próprio da existência humana, enquanto esta se revela

¹⁷⁴ Cf. DE MIGUEL, J. M., **Revelación y fe**, p. 54-60.

¹⁷⁵ Cf. ALFARO, J., **Hacia una teología del progreso humano**, p.50.

na reciprocidade de suas relações, no exercício da liberdade e na abertura à novidade e às realidades que hão de vir.¹⁷⁶

A historicidade, como dimensão constitutiva, acompanha o crescimento da pessoa e testemunha suas criações objetivas ao longo de cada geração, além de encaminhar as experiências vividas, o sentido dos fatos, o valor das relações e a esperança de realidades novas que passam de geração em geração.

A pessoa e a humanidade se reconhecem como realidades históricas em que atuam a consciência e a liberdade em suas relações interpessoais no mundo. Desse modo se instaura, ontologicamente, um movimento de realização mútua no qual a pessoa se reconhece como construtora de si mesma e das realidades onde atua a sua liberdade. A história é este movimento de criação que se fundamenta na abertura existencial, pela qual se garante um contínuo empenho, para que a ação da pessoa corresponda ao progresso humano.

Esta abertura coincide com a atitude de espera constante que promove o caráter processual e progressivo da história, atitude a que Alfaro chama de “esperança esperante”¹⁷⁷ e que caracteriza a experiência transcendente da própria pessoa que, em sua consciência e liberdade, está aberta, além de si mesma e em seus relacionamentos. A pessoa encontra-se dentro de um processo de criações objetivas, de uma espera contínua da novidade futura, como realização de si mesma, da humanidade e do mundo. Nesse processo ela reafirma a sua identificação com a história, realizando a sua subjetividade e correspondendo às suas relações interpessoais no tempo e no espaço. Assim a história concretiza a identidade da pessoa humana e torna objetiva a sua existência em sua totalidade transcendente, de modo que a reflexão sobre a história da humanidade nos faz também refletir e compreender com propriedade sobre o mistério do ser humano.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cf. RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, IV, p.145-216; FERRATER MORA, J., *Diccionario di filosofia*, p. 1529-1531.

¹⁷⁷ Cf. ALFARO, J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p.263, 268; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 240-24; *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*, p.356-358; *Speranza cristianna ed liberazione dell'uomo*.

¹⁷⁸ Cf. JASPER, K., *Origine e senso della storia*, Milano, p.15, 287-288.

4.1 - O processo histórico

A antropologia existencial de Alfaro considera como fundamental o processo histórico no qual a pessoa humana se reconhece na identidade de sua consciência e de sua liberdade. Relevante é considerar que a historicidade constitui uma dimensão específica da pessoa humana.¹⁷⁹ A causa desta relevância se encontra nas relações humanas e no exercício da consciência e da liberdade pelo qual a pessoa revela a sua própria identidade. Assim, cada pessoa e toda a humanidade encontram-se num processo histórico que se desenvolve como realidade essencial da própria existência.

Alfaro reconhece a historicidade como uma dimensão estrutural da pessoa, pois esta faz parte da aventura comum da criação e do descobrimento de que a existência é uma realidade que se constrói como uma empresa humana. A vida em sua totalidade está inserida num processo histórico, progressivo, que corresponde também aos seus relacionamentos. Podemos inclusive dizer que a historicidade como estrutura pessoal se realiza comunitariamente e que a história de cada pessoa faz parte da história comum da humanidade. A relação de mútua dependência entre a história e o sujeito marcado por seus aspectos interpessoais ressalta o caráter comunitário da história e evidencia o processo futuro como um projeto comum. Diante dessas considerações o importante é a consciência processual em que a pessoa humana e suas relações se encontram: a pessoa humana se identifica com o processo histórico, pois se realiza e se desenvolve na história; conhece sua identidade na história; interage com a história; determina a história, pela atuação em sua consciência e em sua liberdade; recebe contribuições da história para o seu próprio crescimento; protagoniza a história, participando ativamente desse processo, no qual vai reconhecendo o sentido de suas ações, sinalizando o progresso humano e fazendo crescer o sentido da história.

Essa correlação entre a presença da pessoa, suas ações, suas relações e a sua busca pelo sentido comum da história retoma a questão pelo sentido da existência. É um processo que identifica a pessoa humana e explicita a história como movimento de conhecimento e abertura transcendente, no qual os

¹⁷⁹ Cf. ALFARO, J., *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 208; *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 259-273.

questionamentos e a interpelação pelo sentido da existência fazem parte do encaminhamento da própria história.¹⁸⁰

Nosso autor tem clareza da historicidade como uma realidade ontológica, anterior ao desenvolvimento processual das ações humanas. Também é consciente da necessidade de auscultar, no processo da história, os sinais que possivelmente apontam para o sentido e totalidade da existência como um futuro absoluto e transcendente que irrompe na história como seu próprio sentido.

Esse empenho comunitário no qual a pessoa se encontra, protagonizando a história e a busca de seu sentido, faz emergir uma nova consciência histórica que leva em consideração a universalidade dos processos humanos, que pontua em seu interior as questões fundamentais da existência humana e que manifesta a “esperança” como particularidade de um impulso extraordinário, provocando a novidade futura como realidade transcendente e motivando os processos comunitários que garantem a construção da história.¹⁸¹

A historicidade é um movimento de transformação no qual a ação da pessoa e de sua comunidade tem relevância pelo valor do trabalho, como expressão e exercício da inteligência e da liberdade. A atuação da humanidade e a sua esperança em um futuro absoluto tornam-se uma força motriz para o processo histórico e para o seu desenvolvimento progressivo.

O progresso da humanidade e de cada pessoa como tal é expressão desse movimento contínuo da história, de sua referência transformadora e de sua implicância com o sentido da existência. Por essa razão Alfaro faz uma diferença entre o “processo histórico” e o “processo cósmico” no que diz respeito à transformação da natureza. Como já explicitamos acima, o “processo histórico” relaciona-se à ação livre da pessoa humana e ao investimento desta em sua consciência e nas opções para colaborar com a transformação da natureza, fazendo dela uma “natureza segunda”. A natureza é transformada pelo trabalho, pela atividade humana, pela consciência e pela livre determinação que criam sobre as diversas realidades um caráter hermenêutico. Toda a natureza encontra-se sempre passível a re-interpretações e a ser re-elaborada numa perspectiva de desenvolvimento, de progresso e de abertura a uma novidade transcendente. As ciências naturais apresentam o “processo cósmico” de forma contrária, definindo-o como um movimento interno à própria natureza que possibilita uma “autotransformação”. A diferença encontra-se na identidade da

¹⁸⁰ Alfaro trata desta questão numa perspectiva escatológica. Cf. **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 260.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 260; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 208.

pessoa com o processo histórico, dado que sem a atividade humana não se pode entender o sentido progressivo da história. A presença da pessoa humana é que garante a historicidade dos processos relacionais. A natureza é assim uma referência primária e ontológica do processo histórico, e constitui fundamental importância a sua relação transformadora com a pessoa humana. Embora não seja capaz de exercer o poder de criação, ela é elevada e qualificada pela presença da pessoa humana que a insere numa perspectiva transcendente.¹⁸²

4.2 - Temporalidade: dimensão interna

O processo histórico em que a pessoa humana desenvolve a sua identidade manifesta-se como um movimento dialético, no qual a realização da pessoa humana se apresenta como uma tensão provocada por seus relacionamentos situados no tempo e no espaço.

A temporalidade constitui uma dimensão interna do processo histórico, no qual a pessoa integra a sua liberdade, a partir das relações que estabelece com o mundo e com as outras pessoas de forma temporal e comunitária. Entendemos esse desenvolvimento como realidade própria e quotidiana da existência, no âmbito da qual a pessoa humana faz acontecer as suas decisões e opções, como dimensão interna e ação permanente de sua liberdade. Essa dimensão reafirma a consciência pessoal de que as atividades humanas fazem parte da construção do mundo e do progresso da humanidade, e de que o processo pessoal e comunitário empreendido por cada pessoa e pelo conjunto da humanidade está inserido no processo permanente de transformações das relações humanas e da história.

Esse processo de desenvolvimento da história identifica a pessoa humana e aponta as suas responsabilidades comunitárias para a promoção do progresso da humanidade. Também revela a sua vulnerabilidade e os seus limites decorrentes do seu desdobramento no tempo. A pessoa está profundamente envolvida nesta temporalidade que expressa a condução da história. Mas, apesar da consciência progressiva do tempo e de suas vicissitudes, nem a pessoa e nem mesmo o seu processo histórico encontram-se submetidos ao tempo e aos seus limites, pois a pessoa exerce sua liberdade, atua sobre o tempo e, não estando submetida a ele de forma absoluta, o

¹⁸² Id., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 261-262.

transcende. Por isso o conceito de temporalidade ultrapassa o sentido temporal, uma vez que a pessoa, embora aja no tempo, possui autonomia em relação ao tempo e o transcende na consciência de si mesmo, em seus atos e na sua abertura ao futuro. Essa temporalidade como dimensão interna do processo histórico é uma temporalidade que antecipa o futuro e, embora seja imanente em relação a sua realização e ao seu desenvolvimento no tempo, é transcendente.

A pessoa humana é o ator protagonista do processo histórico, por se realizar e se manifestar na história. É a referência e o sinal de integridade do passado, do presente e do futuro.¹⁸³ Nela os momentos históricos são unidos, e a temporalidade própria da história humana deixa não só de ser uma realidade factual, mas também de ser assumida como sucessão de fatos descontínuos. A temporalidade passa a ser entendida como uma dimensão interna do processo histórico da existência, concebida como realidade dialética de continuidade e de descontinuidade, tendo um pólo de síntese qualificado e valorizado: a própria pessoa em sua liberdade e em sua consciência. Esta realidade dialética da existência é direcionada e unida pela ação da pessoa, por sua integridade ativa: que processa a história como desenvolvimento de sua própria identidade; que tem consciência de sua presença atuante no progresso da humanidade com atos integrados e livres; e que percorre sua existência e seus relacionamentos mantendo uma abertura em relação ao futuro que ainda não aconteceu. A liberdade de decidir, a consciência responsável de atuar e a abertura transcendente sobre a sua própria temporalidade fazem da pessoa um centro de unidade de sua história.

Esta consciência da pessoa humana como centro de unidade da história nos permite avançar na reflexão sobre os relacionamentos interpessoais e entender a intersubjetividade humana como ponto de unidade do processo histórico, além de vínculo vivo desse processo entre as diversas gerações. A intersubjetividade é vínculo que se estabelece pelo conhecimento da continuidade e descontinuidade dos acontecimentos, pela linguagem, pela transmissão e comunicação progressiva no desenrolar da história, pelo dinamismo que mantém vivas a consciência, a liberdade humana e a perspectiva de abertura como esperança de novas realidades.¹⁸⁴

A temporalidade interna ao processo histórico que acontece como concretização da existência humana fundamenta-se na liberdade. E esse movimento da liberdade, ao relacionar o passado com o presente e o presente

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, 261; JASPER, K., **Origine e senso della storia**, p. 292, 300-302.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 262; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 224

com o futuro, além de garantir a continuidade de tal processo, também permite compreender a relevância do caráter de descontinuidade que existe no movimento da história. Isso porque, embora as realidades estejam condicionadas e interligadas como parte de um conjunto existencial, elas não podem ser entendidas como realidades pré-determinadas ou pré-concebidas, impedindo a criatividade, o exercício da liberdade pessoal e as decisões comunitárias. Aí está a reserva da liberdade da pessoa que, sendo exercida, marca o caráter de descontinuidade da história.

O paradoxo encontra-se no fato de tanto o caráter de descontinuidade como o de continuidade provirem do mesmo sentido mantenedor: a liberdade humana, que encaminha o passado ao presente e ambos na direção do futuro. Abertura ao futuro que se realiza como um condicionamento da própria liberdade, ainda que essa realidade, em sua objetividade, também seja descontínua, pois nada pode estar pré-estabelecido, senão a consciência da abertura existencial, pela qual cada pessoa se encontra frente ao futuro e motivado na esperança para realizar a temporalidade como um movimento interno do processo da história, sempre inesgotável de sentido, singular, único, e que não se repete.

Nossa compreensão de continuidade e de descontinuidade do processo histórico, no qual está inserida a pessoa humana, confirma esse processo como um movimento dialético em que a temporalidade explicita a integridade da pessoa como fonte da história. A centralidade da pessoa em relação à história acontece pelo exercício de sua liberdade, pela responsabilidade de sua consciência e pela sua dignidade inviolável, que não pode ser manipulada nem ser reduzida a um mero momento anônimo ou isolado do conjunto do processo histórico. Assim, a unidade da história é fundamentada na integridade da pessoa e em sua abertura ao futuro como uma realidade transcendente.¹⁸⁵

4.3 - O vínculo ontológico: a solidariedade radical apesar da morte

Alfaro identifica essa unidade do processo histórico como uma realidade muito concreta que envolve todas as pessoas: a morte. Ela evidencia esse aspecto da tensão dialética existente no desenvolvimento da pessoa e da humanidade. Considera-se, portanto, a morte como uma questão histórica, uma

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 263.

vez que todas as gerações humanas passam por ela como um desafio provocador.¹⁸⁶

Alguns autores relacionam a morte com o processo histórico de forma negativista, caracterizando a realidade da morte como uma ruptura na história da pessoa e da humanidade: seria como um “basta” que bloqueia o decorrer dos acontecimentos e o seguimento normal dos processos históricos. A negatividade da morte estaria relacionada com a ruptura instantânea da história, como um não existir mais história.¹⁸⁷ Com esse questionamento próprio do processo histórico, Alfaro introduz e traz para a reflexão a preocupação de que a história humana, constituída e centralizada sobre a pessoa e aberta à iminência do futuro, não pode ser fragilizada e nem interrompida pela realidade da morte, visto que o processo da história é aberto ao futuro e seu fundamento se encontra na pessoa. Esta, consciente de sua liberdade, reconhece sua intersubjetividade e manifesta sua identidade na relação com o mundo e com as outras pessoas como uma realidade transcendental. A morte não pode legitimar a ruptura da história e nem mesmo fazer que esta perca a autonomia que a subjetividade humana lhe confere. A perspectiva de abertura e de esperança diante do futuro faz compreender a realidade da morte como parte que integra o processo histórico de cada pessoa e de suas relações. Dessa maneira, é apresentada a pergunta a respeito do sentido da história e, conseqüentemente, do sentido da existência humana, uma vez que consideramos a pessoa como ponto de unidade e referencial do processo histórico. A morte não pode desqualificar a existência humana, a sua história e a sua plena realização.

Para Alfaro, a questão relacionada à morte e à fragilidade da existência se fundamenta na compreensão de que o processo histórico é permeado pela abertura e pela esperança da pessoa humana frente a suas relações, diante de si mesma e da novidade de seu futuro, entendendo ele a abertura ao futuro como uma expectativa na qual se baseia a esperança de realização plena da pessoa. Compreende, por conseguinte, que todas as pessoas são marcadas por essa abertura e participam de um “vínculo ontológico” que constitui a integridade do processo da história. A pessoa é vinculada com o mundo, com os outros e, inclusive, com a realidade dos mortos, pois a morte faz parte do processo histórico e revela esse vínculo de solidariedade radical que existe entre toda a humanidade, apesar de expressar uma negatividade própria, uma vez que a

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 263.

¹⁸⁷ Cf. *Id.*, **Esperanza marxista y esperanza cristiana**, p. 107-108. Observações feitas por J. Alfaro que dizem respeito à filosofia de E. Bloch.

perspectiva de toda pessoa é a realização do sentido de sua existência. As gerações são marcadas por esse vínculo, que influencia, orienta, bem como particulariza o processo e a construção da história. Todas as gerações são impulsionadas por essa solidariedade radical na busca e na abertura ao futuro. Pois mesmo, apesar da morte e dos fracassos do desenvolvimento da história, que expressam o limite humano, o vínculo ontológico abre a perspectiva da esperança e da novidade do futuro, como realidade transcendente que conduz e orienta a pessoa, a humanidade e o mundo para uma realidade plena, além do limite e do fracasso da história.

O problema da morte como fato histórico e sua objetividade interpela o sentido da existência e da história humana. Essa constatação é que justifica a pequena reflexão e a atenção devida à realidade ontológica de que toda pessoa está marcada por um vínculo que a integra no conjunto da solidariedade radical. Assim, nem mesmo a morte, a despeito de sua negatividade, pode romper com o processo histórico, isso porque cada pessoa e os relacionamentos vão além da história, numa perspectiva transcendente e plena de esperança.

Essa reflexão garante a consciência da irredutibilidade do passado e do presente, na relação com o futuro, e ainda reconhece o futuro como tal, ou seja, como realidade sempre aberta a se realizar. O processo histórico se realiza, se desenvolve e se orienta além da realidade dos fatos e da sucessão dos acontecimentos. Ele existe sob o prisma da esperança e movimenta a humanidade numa perspectiva de abertura à novidade do futuro.¹⁸⁸

4.4 – Variantes e constantes do processo histórico

O processo histórico do ser humano e a sua relação com os outros, com a natureza e com o mundo revelam que esse movimento oscila entre realidades que são constantes e necessárias para que ele aconteça, além de outras situações e circunstâncias que vão variando, segundo as implicações dos relacionamentos nos quais a pessoa se encontra. A ação do ser humano no mundo é que define a imposição do movimento que compreende a história como um processo. Por essa razão, Alfaro dá a devida atenção a esse movimento no interior do qual a pessoa exerce sua personalidade, sua liberdade e sua consciência.

¹⁸⁸ Cf. Id., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 263-264

Para Alfaro, as atividades humanas, as interpelações da existência, as objetivações criadas pelos apelos da convivência no mundo, os novos resultados provocados pela interação da pessoa nos diversos níveis dos seus relacionamentos e a sua participação na técnica, na arte, na linguagem e no pensamento indicam a reciprocidade existente entre as gerações e o mútuo compromisso de conduzir o processo da história. Reconhecer a pessoa como ativa e construtora da história demonstra as variantes desse processo, as quais se encontram sempre numa perspectiva de realização frente ao futuro e ao progresso humano. Assim, cada geração investe sua responsabilidade e faz transparecer sua criativa liberdade. A ação da pessoa sobre sua própria história e sua abertura às diversas realidades que compõem sua integridade constituem variantes que se manifestam no processo histórico e que apelam para este se tornar um processo de humanização.¹⁸⁹

De outra parte, em meio ao movimento da objetividade das relações humanas que criam novos horizontes, o processo histórico está fundamentado sobre alguns pilares que identificam e caracterizam a existência humana como realidade histórica na qual a pessoa age e interage. Alfaro chama esses pilares de “constantes”, pois estão presentes e se mostram ao longo de todo processo de construção da história da humanidade. São elementos imprescindíveis para a compreensão da história como uma tarefa de humanização: a esperança que impulsiona o processo e revela a condição transcendente dos relacionamentos e da própria pessoa; o caráter objetivo da ação da pessoa no mundo; a subjetividade humana como garantia da criatividade e de ações de mútua responsabilidade entre as gerações; e a consciência dos limites e dos fracassos históricos que se fazem presente como desníveis permanentes entre a ilimitada esperança que motiva o processo e o seu alcance de realização, no que diz respeito às metas. A rigor, o processo não pode saciar plenamente a abertura da pessoa em sua busca de sentido, porque vai muito além dessa abertura.

Na verdade, as “constantes” expressam que o processo histórico e a humanização da pessoa orientam a reflexão para a questão do sentido da história e, conseqüentemente, para o questionamento sobre o sentido da existência humana em sua totalidade.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cf. Ibid., p. 264; **Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio**, p. 234

¹⁹⁰ Cf. Ibid., p. 264-266; **Dalla questione dell’uomo alla questione di Dio**, p. 234-237.

4.5 – A responsabilidade da pessoa frente ao sentido da história

O que marca a história humana como realidade existencial é o fato de que os processos históricos revelam a identidade própria da pessoa humana. Nessa perspectiva, o sentido da história correlaciona-se com o sentido da pessoa e sua existência. Com efeito, o problema do sentido da história é diretamente um problema sobre o futuro da humanidade e seu sentido próprio. Assim, o movimento criativo da ação humana e da comunidade, que interage e faz a história, expõe a relevância da questão de sentido da história como reflexão sobre o futuro transcendente da humanidade. Com essa consideração, tocamos no núcleo central e radical do processo histórico: onde se manifesta a indagação pelo sentido da pessoa humana e sua história. Da pergunta pelo futuro da humanidade e da história, acaba nascendo o problema a respeito do sentido original do processo histórico, do qual a pessoa é o centro, encontrando-se focalizada na direção do futuro transcendente.

Para responder a essa questão, Alfaro recorre, primeiramente, ao interior da história, principalmente ao relacionamento existente entre a humanidade e a natureza como mútua correspondência. Para isso, serve-se da história da filosofia, no que diz respeito às elaborações sobre a imanência intramundana e a realidade histórica, optando por tomar como referência a reflexão de K. Marx, que logo foi repensada por E. Bloch.¹⁹¹

Alfaro reflete sobre E. Bloch e este nos fala do processo histórico e de seu sentido como plenitude imanente definitiva, onde a pessoa humana e a natureza transformada serão parte da “Pátria da identidade”¹⁹², apresentando a esperança como núcleo existencial da pessoa. Para ele, o ato de esperar transcende toda realização da pessoa, como uma condição de possibilidade do agir humano no mundo. Toda realização humana, como objetivação e conquista, traz em si uma ânsia de realização plena, um sentimento de insuficiência diante do desejo de infinito, sentimentos que cada pessoa expressa através de sua abertura ao ser ilimitado. Essa situação de defasagem existente entre o que se realiza na história e o desejo de plenitude da pessoa humana cria um desnível insuperável, que é reconhecido como um apelo constante às novas realizações e à superação dos limites históricos. Isso comprova a história como uma realidade sempre aberta, nova e apelativa, e ainda identifica a pessoa como uma realidade

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 159-202. A atenção e reflexão de Juan Alfaro sobre K. Marx e E. Bloch.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, p. 270; **Revelacion cristiana, fe y teología**, p. 53-62; **Esperanza marxista y esperanza cristiana**, p. 83-124.

dinâmica que se caracteriza por uma espera radical. Essa espera esclarece a consciência de que a pessoa humana não se identifica com a natureza, mas age sobre ela, realizando-se nela. Com efeito, a história humana não pode se fechar sobre si mesma e paralisar a criatividade do espírito humano, identificando a natureza com o ser humano. Nesse sentido, Alfaro critica e supera a visão de E. Bloch, acentuando a autonomia da pessoa diante de sua história pessoal e coletiva. A esperança, portanto, motiva a existência humana a se realizar como uma realidade sempre aberta a novas possibilidades.

Alfaro também critica a visão de Nietzsche, que concebe a história como um processo fechado e determinado, apresentando sua crítica em relação a alguns pontos. Nietzsche entende o processo histórico como um processo absoluto que se volta sobre si mesmo, apresentando um dinamismo impessoal, uma força fatal que impulsiona a história e a sobrepõe à consciência de destino. Também nega a pessoa como sujeito e autor da história, reduzindo-a a um mero instrumento da força impessoal do destino cujo valor se perderia por conta da impessoalidade do destino. Essa concepção não responderia ao problema da morte como uma parte do processo histórico, bem como não entenderia a morte como uma realidade integrada à dinâmica comum a todas as gerações. Mas tomaria a morte como um sacrifício imposto pelo destino, visão que dificulta compreender a história como processo construído pela pessoa humana em suas relações. Igualmente reduziria o valor e a prioridade ontológica da esperança, sem a qual, em sua experiência radical, não é possível a realização progressiva da história.¹⁹³

Alfaro reconhece essa questão como uma questão limite, a qual remete para a pergunta pela transcendência e pela atividade da esperança diante do processo histórico. Reconhece o processo histórico como um êxodo que se encaminha para um futuro transcendente, o qual, não sendo real, não permite falar do sentido da esperança. Em razão disso, para Alfaro, a história é uma realidade aberta ao futuro, é meta-histórica, transcendente e absoluta, como opção e realização da esperança.¹⁹⁴

Nessa reflexão sobre o processo histórico, sobre seu sentido e sobre o envolvimento responsável da pessoa na construção desse processo, Alfaro concentra sua atenção na consideração acerca da questão da esperança. Essa consideração diferencia a antropologia de Alfaro das reflexões intramundanas

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 270-271; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 238-239.

¹⁹⁴ Cf. *Id.*, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*, p. 356-358; *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, p.157-182.

concebidas por Marx, E. Bloch e Nietzsche. A diferença encontra-se no reconhecimento do processo histórico como uma realidade da esperança, e seu fundamento localiza-se no desejo incontido de toda pessoa humana de se realizar plenamente e de buscar um sentido absoluto para sua existência. Para Alfaro, a esperança é uma prioridade ontológica: que gera condição de possibilidade para todas as ações e decisões da pessoa no mundo; que transcende antecipadamente todas as realidades do processo histórico, todas as etapas intra-históricas já realizadas ou ainda por realizar, bem como tudo o que a pessoa humana tem feito, faz ou fará na história. A esperança sinaliza a unidade de todas as gerações até chegar ao futuro comum a todas, o que nos permite falar da esperança como fundamento do processo histórico e transcendente, em relação a todas as realidades do mesmo processo. Ela não se reduz a um futuro meramente histórico, mas orienta todas as gerações a um futuro meta-histórico que supera a fragilidade e o limite histórico da morte. A esperança faz coincidir a realização histórica da pessoa, da humanidade e do mundo com o “processus infinitum”, no qual a pessoa humana se realizará plenamente.¹⁹⁵ A esperança é uma realidade fundamental do processo histórico.

Importante nessa analítica existencial de Alfaro é que a história é obra do ser humano, e a esperança é propiciadora desse processo que permite à pessoa realizar-se na medida em que vivencia sua liberdade responsável diante da humanidade e no mundo. A esperança reduz a possibilidade de se crer que a história é fruto do destino e que a realidade de cada pessoa não pode ser manipulada por nenhum processo imanente. Embora tenhamos consciência de que o sentido da história vai se realizando em seus processos imanentes, em sua própria inteligibilidade, a ação da pessoa no mundo, em relação com a humanidade, projeta a busca de sentido da história e envolve as relações interpessoais de geração em geração. Assim, a esperança, como uma busca permanente pelo sentido, transcende a realização do processo histórico e se confirma como condição de possibilidade para que a história aconteça. Esta provém do mesmo núcleo do existir humano, o vínculo ontológico que gera a solidariedade radical como uma forma de atuar a esperança, motivando a co-responsabilidade interpessoal.

A responsabilidade com o processo histórico e a orientação desse processo em relação ao futuro é uma experiência da existência humana que se realiza como manutenção da esperança e como busca de sentido que

¹⁹⁵ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 271; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 240-241.

transcende a própria história. Por isso Alfaro considera que a liberdade mais profunda e o seu exercício consistem em dar sentido à história, de modo que esta realiza a humanidade e se expressa como um investimento comunitário, uma responsabilidade pessoal e comunitária que se baseia no processo existencial pela busca de sentido e pela consciência ativa da esperança. A história é um processo no qual a esperança, realidade ontológica, se concretiza como solidariedade responsável.

Cap. 5 - A pessoa humana e o significado existencial da Morte

Muitos poderão perguntar o que levou Alfaro a considerar a realidade nefasta da morte como um existencial pelo qual podemos chegar à questão do sentido da existência humana.¹⁹⁶

Na obra “Hacia una teología del progreso humano” e em seus escritos posteriores, Alfaro reflete sobre a questão da morte como uma experiência limite da abertura da pessoa humana diante de seu futuro e de seu sentido. Nessa perspectiva, o evento da morte significa ruptura das relações com o mundo e com os outros, bem como o término da existência de cada pessoa no mundo.¹⁹⁷

5.1 - A morte: chave hermenêutica da existência

A fenomenologia existencial de Alfaro se refere à morte levando em consideração o saber comum e a maneira como a expressamos em nossa cultura ocidental, sendo vista como “fim da vida”. Sua preocupação consiste em analisar a morte como fenômeno presente no conjunto da vida, sendo a própria existência uma antecipação que faz a todos tomar consciência do próprio processo de morte. Essa consciência assume a dimensão de falar da morte como uma realidade claramente situada e vivenciada, e que marca a vida e a história de toda pessoa humana.

O enfoque e o ponto de partida da reflexão sobre a realidade da morte é a própria existência, com seus limites e fraquezas, a própria vida e os seus desdobramentos. Por isso Alfaro fala da morte não como uma realidade posterior à existência, mas como uma situação da própria existência humana, um processo que faz parte do movimento de viver e que diz respeito exclusivo à vida e suas relações, numa perspectiva de questionamento sobre sua própria complexidade. De modo que estar diante da morte sinaliza uma maneira própria de se estar diante da vida e vice-versa, pois a reflexão sobre a morte como situação integrada no conjunto da existência explicita uma interpretação da vida

¹⁹⁶ O tema da morte ocupa uma atenção especial e importante na filosofia ocidental e oriental, na literatura e na arte. A morte é uma realidade e não temos como não vivê-la.

¹⁹⁷ Cf. ALFARO, J., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 46-48; **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 241; **Revelacion cristiana, fe y teología**, p. 38-39.

em sua totalidade. A morte se apresenta como uma chave hermenêutica da existência.¹⁹⁸

Segundo reflexões baseadas em Kant, compreendemos a pessoa humana como totalidade da consciência e da liberdade responsável que se sustenta pela esperança. Entendemos o viver humano como atitude permanente de espera pelo futuro e pela plena realização do projeto vital da pessoa. O pensamento de Kant ainda nos faz refletir quando propõe a pergunta: “o que devemos esperar?”. Nessa perspectiva, a questão da morte como rompimento da realização do projeto vital gera uma indagação sobre a pessoa humana em relação à totalidade de sua vida. A morte é um fator de questionamento fundamental sobre a vida, de modo que a própria pessoa pode ser definida como um ser questionado pela realidade existencial da morte.¹⁹⁹

Alfaro reflete sobre a filosofia de M. Heidegger, concebendo a morte como uma realidade implícita à vida e elucidativa do problema do ser. Sua filosofia entende a angústia como atitude e comportamento que é referência da morte. A angústia sinaliza a presença da morte na vida e define a existência como “um correr até a morte”. A existência é entendida na perspectiva factícia, pela qual a pessoa é situada no mundo – “ser no mundo” – como uma realidade destinada a morrer. A idéia central da morte como uma realidade da existência é assumida por Alfaro como uma orientação fundamental de sua reflexão.²⁰⁰ Por isso fará uma análise existencial da presença oculta da morte na vida, seguindo o mesmo pensamento de Heidegger, mas apresenta linha de pensamento original quando se distancia da idéia e da concepção de angústia como atitude fundamental da vida. Dessa forma, abre-se ao diálogo com M. de Unamuno, entendendo a esperança como atitude autêntica e fundamental diante do dilema da morte. Fala de uma esperança que se realiza e se processa na experiência do viver como experiência de abertura.²⁰¹

Da parte da reflexão feita por Heidegger não podemos perder o sentido e a idéia de fundo de que a morte é uma realidade da existência e de que todo processo da vida humana está situado no mundo que se confronta com a morte. Mas o nosso autor visualiza a centralidade desta reflexão na análise da

¹⁹⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., **El hombre y su muerte**, p. 390. Esta tese de doutorado foi orientada por Juan Alfaro e reflete sobre a correspondência entre a antropologia e a tanatologia. **La muerte, fracasso y plenitude**, p. 91-103.

¹⁹⁹ ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 241-242.

²⁰⁰ Ibid, p.241-250.

²⁰¹ UNAMUNO, M., Del sentimiento tragico de la vida. J. L. R. DE LA PEÑA, op. cit., p. 79-90; ALFARO, J. op. cit., p. 241-245.

esperança como uma experiência ontológica prévia que, face à realidade da morte, se estrutura como experiência fundamental da pessoa humana.²⁰²

Com essas primeiras considerações, entendemos a morte como uma realidade totalizante da vida humana, que acontece plenamente, em relação à qual não se pode voltar atrás, pois a constatação da morte é definitiva. Por isso a linguagem transmite que o morrer é “um não viver mais”. A afirmativa gramatical que expressa a morte tem uma conotação semântica negativa: “está morto!”, estando de acordo semanticamente com a negação da vida humana, por afirmar que a pessoa não vive mais. A linguagem esclarece a existência como um processo que definitivamente está destinado a não existir mais neste mundo.²⁰³ Assim, tanto a origem como o final da vida são realidades impostas ao ser humano que revelam o seu próprio limite de tempo e explicitam a morte como uma “fronteira-muralha” de onde não se pode voltar. Nessa linha, a vida humana se revela como irreversível e definitiva. E a morte diz respeito ao processo da vida, faz parte da vida, e a nossa existência já é um encaminhar-se para a realidade da morte.²⁰⁴

As reflexões de L. Wittgenstein compreendem a morte como uma realidade fora do evento da vida, pois a morte não se vive²⁰⁵, ou seja, nenhuma pessoa faz a experiência direta da morte, do passar da vida para a morte e do morrer de fato, uma vez que ninguém pode ser testemunha de sua própria morte como uma constatação empírica. Embora esse pensamento seja contrário à argumentação de Alfaro, este descobre que a reflexão de Wittgenstein, ao tratar da vida, também trata da morte, deixando entender que no núcleo mesmo da pessoa e de sua experiência de vida se esconde a “experiência antecipada da morte”.²⁰⁶ Mesmo que se compreenda que o viver é um viver para a morte, o viver humano é um projeto no qual a experiência humana de viver é um querer continuar vivendo. Dessa forma, Alfaro analisa a vida como um projeto sempre ameaçado pela morte, pela possibilidade de que a vida seja interrompida pelo “não viver mais”, em razão de fatores que independem da própria pessoa. Por

²⁰² Id., *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, p. 245

²⁰³ Id., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 243; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 190.

²⁰⁴ Ibid., p. 244; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 192; *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 40; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, p. 93-94

²⁰⁵ ALFARO, J., op.cit., p. 244; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 193.

²⁰⁶ Id., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 244; *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio*, p. 194.

isso a vida humana se realiza sempre como um pro-jeto e assim é chamada a ir adiante de si mesma, numa perspectiva de continuidade, mas também situada e limitada sob a consciência da incapacidade de se realizar por si mesma. A vida humana está exposta a esse limite: a fragilidade de não estar fundamentada sobre si mesma.²⁰⁷

A morte se expressa como uma experiência antecipada na própria consciência e no núcleo da subjetividade da pessoa. Consciência pessoal da realidade de finitude e de sua constitutiva insuficiência para se autofundar. Uma antecipação do fim da própria vida através da contingência e da temporalidade, na qual a pessoa se reconhece no processo existencial da morte. A morte está presente na existência humana e se expressa pela temporalidade e fragilidade da vida e de suas relações.²⁰⁸

A experiência da morte e sua antecipação provocam uma situação de “solidão radical”, no âmbito da qual a pessoa faz a experiência íntima de seu “eu” profundo, diante do seu destino final e de seu sentido radical.²⁰⁹ É uma experiência única na qual cada pessoa se encontra diante de si mesma e do limite de sua existência. Nem mesmo a comunhão interpessoal e a relação com o mundo podem eximir a pessoa humana desse encontro profundo consigo mesma, da solidão provocada pela consciência da ameaça da morte e do sentimento de que a vida ainda está por ser plenificada. Tal situação faz-nos reconhecer cada pessoa no limite de sua autoconsciência, sozinha consigo mesma, ciente de que sua realidade é a de não se identificar consigo mesma, pois o seu processo de inserção na existência determina o encontro frente à realidade desafiadora da morte.²¹⁰

5.2 - Morte: interrogação sobre o sentido da vida

A realidade da morte comporta um desafio sempre ameaçador para a vida humana. A pessoa é chamada a viver diante da ameaça constante que rende à morte uma inevitabilidade e ainda uma imprevisibilidade de forma misteriosa. A morte se apresenta determinada a ser o fim do viver, a expor o

²⁰⁷ Ibid., p. 247; **Revelacion cristiana, fe y teología**, p. 41; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 195.

²⁰⁸ Ibid., p. 248; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 196.

²⁰⁹ Ibid., p. 248; **Revelación cristiana, fe y teología**, p. 41; **Speranza cristiana e liberazione dell'uomo**, p. 17-21; ALFARO J. & WILLEBRANDS, J., **Fe cristiana y hermenéutica**, p. 13-14;

²¹⁰ Ibid., p. 248.

limite do tempo, por ser imprevisível, e ainda a manter a dúvida sobre a sua própria experiência. A morte impõe o questionamento sobre o limite da vida e sobre a experiência futura de não viver mais.

A questão da morte se refere de forma implícita à existência humana como uma interrogação constante sobre o seu sentido, a sua origem, o seu término e o seu futuro, levando esse fato à consciência de que a morte está implicada fundamentalmente com a realidade da existência, indicando o núcleo da vida humana como uma interpelação permanente que tende a ir além de si mesma e de seus limites.²¹¹

A realidade da morte coloca a pessoa diante de sua própria existência e de seus limites, exige consciência sobre a questão radical, ou seja, a pergunta última por si mesmo. Diante dessa questão se encerra a possibilidade de uma esperança intramundana, pois a pessoa não pode salvar a si mesma e, reconhecendo não só sua impotência como também a sua ilusão de auto-suficiência, abre-se à perspectiva de um profundo desejo de eternidade, um “querer viver mais” que se fundamenta numa esperança que por si mesma não pode se garantir.²¹² Embora a razão humana não possa expressar uma realidade de existência eterna, pode, porém, manifestar o desejo de querer viver desafiando a ameaça e o temor provocados pela morte. O medo da morte e o não querer deixar de existir faz reconhecer o querer radical de viver, sustentado pelo desejo de viver e continuar vivendo. Trata-se da própria consciência do “eu”, que se identifica com a experiência fundamental da pessoa de ser espírito que transcende sobre as suas relações, sobre o mundo e sobre si mesma. Diante do fato da morte, o ser humano vive a necessidade de esperar que aconteça a continuidade da sua vida além de sua vinculação atual com o mundo.²¹³ Por isso consideremos a morte como uma realidade substancial que impõe uma reflexão sobre a vida e manifesta a esperança como conseqüência do desejo de “querer viver”.²¹⁴ A realidade da morte e a sua complexidade em relação ao limite temporal da existência humana abrem perspectivas sobre a esperança. Para Alfaro, a experiência da esperança é originária, radical e constitutiva do ser humano. E conduz a sua consciência pessoal a querer viver um processo ilimitado de sua existência como ser aberto ao futuro.

²¹¹ Ibid., p. 249.

²¹² Id., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, p. 19-21; *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*, p. 354-355.

²¹³ Cf. ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, p. 47-48.

²¹⁴ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y su muerte*, p. 71-79.

A morte traz a insegurança diante do desejo natural e constitutivo de querer viver para sempre, razão pela qual a pergunta pela morte nos lança o questionamento sobre o sentido e a totalidade da existência. O sentido da vida e de sua existência se decide na interpretação que fazemos da morte. Alfaro nos ajuda a compreender que a pergunta pela morte, antes de surgir como uma realidade dramática sobre o sentido último da vida, mostra-se como uma interpelação originária e constitutiva da existência pelo seu sentido radical. A morte é uma questão de sentido da vida, como totalidade e plena realização. O problema da morte é uma referência à questão sobre a vida.²¹⁵ Na verdade, o problema da morte é em si mesmo uma questão de sentido da vida em sua totalidade, totalidade que não é de plenitude, no sentido de finalidade e de realidade acabada, mas de totalidade, enquanto a vida se encontra num processo aberto ao futuro. A morte faz-se presente nesse processo como uma realidade exigente e provocadora do sentido da própria existência. Ela traz em si a “exigência de sentido” que revela o desejo constitutivo da pessoa humana de continuar vivendo, sem nenhum limite. Assim, a realidade da morte abre a perspectiva da esperança transcendental, na qual a pessoa humana é chamada a viver. A pessoa humana é chamada a orientar e a interpretar a sua própria existência como uma resposta à sua própria esperança transcendental, pois a orientação que se dá à existência implica na opção de esperar ou não esperar.

Na verdade, a questão da morte situa a pessoa diante do seu limite de querer viver além dessa história, revelando, dessa forma, a impotência do sujeito humano em relação à sua própria morte, à sua carência de sentido e ao absurdo de sua existência. Essa questão abre o horizonte da esperança como realidade com base na qual o processo do viver humano readquire sentido. O total absurdo provocado pela morte privaria a existência de seu sentido original, no qual a vida humana se fundamenta e se reconhece como projeto e processo realizador de uma esperança transcendental. A morte levanta a questão do sentido da vida.²¹⁶

Essa reflexão nos faz postular o pensamento de Paul Sartre. Para ele a vida é um absurdo, devido ao limite da própria existência, e a pessoa humana é considerada uma “paixão inútil” que provoca a própria vida como uma náusea.

²¹⁵ Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p.240

²¹⁶ “*Il problema del senso della vita insorge, insieme ovvio e drammatico, di fronte alla morte che, essendo l'ultimo della vita umana, si presenta in se stessa come il problema del senso ultimo della vita: la morte si manifesta di per se stessa come messa in questione radicale del senso della vita*” ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 241; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 189.

Mas as dimensões de projeto e processo em que se encontra a própria existência acentuam a reflexão numa outra perspectiva, segundo a qual a realidade humana se fundamenta além de si mesma no processo de uma esperança aberta ao futuro transcendente, que Alfaro chama de “esperança-esperante”,²¹⁷ ou seja, a experiência radical de querer-viver, identificando a vida cotidiana com o processo e o projeto pessoal de querer viver na direção do futuro. Aqui identificamos a esperança diante do futuro como núcleo insubstituível e intransferível de cada pessoa²¹⁸. Pois viver no presente e reconhecer o sentido de viver no futuro transcendente são duas realidades que se identificam. O núcleo da pessoa, sua consciência e liberdade se esclarecem na “esperança-esperante” de um futuro absoluto.

A morte é uma ameaça, porquanto apresenta a questão de que a existência seja vivida na constatação do sem sentido e do absurdo, ou ainda na abertura de sentido pleno da vida. A certeza da morte cria uma expectativa diante da existência e da vida, exigindo a decisão de cada pessoa na construção de sentido da própria existência. A morte provoca desejos e decisões que revelam o sentido originário, ontologicamente prévio, de continuar a viver.

A morte é uma atitude diante da vida. Para Alfaro, é uma atitude que nasce da liberdade e da consciência. É uma atitude de realização da opção fundamental, a partir da qual a pessoa decide sobre a sua própria história, seu projeto e seu processo, orientando ou não a sua vida para um futuro absoluto, para uma esperança transcendente que lhe favoreça o sentido de existir. Por isso mesmo a morte é uma atitude existencial que envolve a pessoa em sua integridade diante do Absoluto, de si mesma, do mundo, da história e dos outros. A morte em sua fenomenologia adquire o sentido de uma liberdade interpelada pela sua própria realidade e existência. Alfaro integra a realidade da morte no processo vital da pessoa e considera o processo existencial como uma opção pela esperança. Sua reflexão supera a fragmentaridade da existência e focaliza todas as realidades da pessoa, considerando a morte na perspectiva da continuidade da existência. A presença da morte em todo os instantes da vida afeta o exercício da liberdade e da consciência como parceiros da temporalidade. A morte está presente como anúncio do limite existencial, como antecipação das decisões e opções. No exercício da liberdade a morte apresenta-se, antecipadamente, como um desafio permanente que provoca a

²¹⁷ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 254 - 255.

²¹⁸ “... al nucleo intimo dell'uomo, al suo io-personale che nella coscienza di se stesso porta il valore radicale di continuare ad essere sempre me stesso.” ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 253; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 203

decisão da pessoa e lembra a importância de cada instante da vida. A vida é uma unidade contínua, um todo que expressa nas diversas circunstâncias o desejo radical, pessoal e comunitário de viver plenamente.

A realidade da morte diante de cada pessoa provoca a consciência da própria existência. Somos marcados pela perspectiva de viver e morrer como uma decisão pessoal. Nossa liberdade dialogal vai criando espaço para a auto-realização, apesar da situação de fraqueza existencial a que estamos expostos e que é sinalizada na morte. Daí sermos colocados diante da totalidade da existência numa atitude de esperança, para assumir o viver como uma tarefa para realizar a pessoa, ou ainda como uma “paixão inútil” que nos provoca “náuseas” e nos expõe ao absurdo do viver. A morte define a existência como uma opção e uma decisão que se concretiza na gratuidade e na esperança.

Alfaro nos ajuda a perceber o ser humano como realidade chamada a viver um esperar radical que provoca o sentido pleno da vida: a pessoa é radicalmente aberta ao ser, como abertura à transcendência. A morte focaliza uma “esperança-esperante” que delinea a estrutura antropológica da pessoa, orientando-a como projeto de si mesma que deve se realizar na totalidade da existência. Com isto a morte nos motiva a perguntar constantemente pelo sentido da vida; pelo sentido da história; pelo sentido da realização dos imperativos éticos, como a justiça, a solidariedade, a dignidade da vida; pela dialética que tende ao presente e ao futuro; pela consciência da existência como realização da esperança. Enfim, é uma pergunta sobre a pessoa humana na singularidade de seu único valor absoluto de existir.²¹⁹ A morte interpela a existência e proporciona uma contínua pergunta pelo sentido dessa existência e por seu fundamento.

No próximo capítulo refletiremos sobre a esperança como realidade constitutiva da pessoa humana e realizadora da consciência do sentido absoluto da existência.

²¹⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., **La muerte, fracasso y plenitud**, p. 96-100.

Cap. 6 - Pessoa humana e a esperança-esperante

Introdução

Os existenciais (mundo, relações interpessoais, história e morte) apresentados nos capítulos anteriores nos ajudam a descobrir, por meio da linguagem antropológica, uma realidade mais definitiva, que se expressa na busca do sentido da existência e do Absoluto, refletida na experiência concreta da esperança. A esperança sinaliza, nas realidades antropológicas, o inefável.²²⁰

As perguntas sensíveis e humanas que nascem do cotidiano nos orientam para uma outra realidade na qual a pessoa humana busca o seu sentido. Por isso, essa questão sobre o sentido da vida nos remete a uma outra realidade que está além da vida humana e que é sinalizada pela esperança. Esta ultrapassa a situação da pessoa no mundo, na história, nos relacionamentos comunitários, diante do desafio singular do limite da morte. Por intermédio dos existenciais constatamos dados concretos e imediatos, com os quais descobrimos as perguntas próprias da realidade humana que sinalizam a experiência existencial e provocam a linguagem do inefável e do Absoluto: a busca pelo sentido da existência e a esperança de uma realidade transcendente.²²¹

Para Alfaro, somente o ser humano pode realizar, no exercício de sua liberdade e de sua consciência, a busca do sentido. É uma tarefa profundamente humana, que nasce da experiência da existência como pergunta e que depende fundamentalmente da atitude e exercício da liberdade transcendental para poder ser respondida. Consideramos que o ser humano se revela e chega ao caminho de seu sentido pela sua ação livre e consciente. A ação revela a pessoa humana, levando-a à opção fundamental e à busca pelo sentido da existência. Essa experiência bem como a interrogação pelo sentido existencial vão além da realidade empírica. Entendemos que a experiência existencial se define como uma busca de sentido. Além disso, ela revela, por meio do conhecimento, da

²²⁰ Cf. ALFARO, J., **Infrastrutture antropologiche della speranza cristiana**, p. 13-29; DE MIGUEL, J.M., **Revelación y fe**, 357-361. De Miguel reflete a questão da esperança em sua dimensão antropológica.

²²¹ “ ... È l’esperienza che fonda l’interrogativo sul senso della vita...” ALFARO, J., **Dal problema dell’uomo al problema di Dio**, p. 156.

decisão e da ação, a justificativa da pergunta pelo significado de sua própria existência.²²²

A busca de sentido é o que caracteriza de forma mais profunda a pessoa humana em sua existência, pois somente a pessoa em sua liberdade pode optar por dar sentido à sua existência. A decisão é orientar a liberdade fundamental para assumir a existência na esperança aberta à transcendência ou fechada em si mesma. Nessa projeção da pessoa para além de si mesma encontra-se a concepção unitária e coerente do ser humano. A pessoa humana é sempre chamada a ser mais ela mesma.²²³ A integridade e a totalidade da pessoa se expressam como um ato indiviso de conhecimento, de decisão e de ação. O sentido da vida se expressa como um ato único da pessoa, no qual a pessoa expressa sua integridade existencial. Nessa relação de conhecimento, decisão e ação, a pessoa está envolvida na estrutura existencial e na atitude de liberdade, para o empreendimento de uma “esperança-esperante” que sinalize o sentido da existência e motive-a a decidir pela realização desse sentido. Alfaro enfatiza essa concepção, na qual fundamenta sua reflexão antropológica.²²⁴

Essa temática é essencial para a base antropológica da teologia de Juan Alfaro,²²⁵ por isso tomaremos essa questão refletindo a partir dos existenciais. A esperança motiva a realização e a ação da pessoa em suas relações. Ela é imperativo absoluto da liberdade, promove a ação, faz assimilar a fragilidade

²²² Ibid., p. 274.

²²³ Cf. ALFARO, J., **Speranza cristiana ed liberazione dell'uomo**, p. 17.

²²⁴ Cf. Id., **La cuestion del sentido y el sentido de la cuestion**, p. 395; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 38; **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 21-24.

²²⁵ O tema da esperança na reflexão de Alfaro tem sua origem nas suas primeiras investigações sobre a esperança teológica e sobre a teologia da Graça – Cf. **Persona y Gracia**, p. 5-29. Alfaro busca a “infra-estrutura antropológica das virtudes teológicas” e correlaciona a imanência mútua das três levando em consideração o ponto de vista antropológico. Em seu estudo - **Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana**, p. 352-363, parte do pensamento de E. Bloch, Cf. **El principio esperanza** p. 2; **Speranza cristiana e liberazione dell'uomo**, p. 15-16, com o qual dialoga, apresentando a esperança como substrato fundamental de todas as realidades e dimensões da existência humana. Nesta última obra Alfaro refletindo sobre E. Bloch escreve: “*Bisogna riconoscere a Bloch il merito di aver visto nella speranza il fondamento permanente che sostiene la corrispondenza trasformatrice del mondo e di avere scoperto la corrispondenza fra 'quello che ancora non è diventato cosciente nell'uomo e 'quanto non è ancora diventato reale' nel mondo. Tuttavia, proprio all'interno del suo stesso 'principio-speranza', diventa evidente la grande fragilità dell'ultima conclusione logica del suo pensiero: il futuro come conseguimento della completa armonia dell'uomo col mondo da lui trasformato, con gli altri e con se stesso, cioè come pienezza dell'uomo nel mondo.* Para Alfaro, na esperança se revela o mistério do ser humano como “espírito finito”, ou seja, como “espírito encarnado”. Alfaro parte de uma análise fenomenológica-existencial que se expressa particularmente em sua obra “**Hacia una teología del progreso humano**”, onde apresenta o espírito humano como chamado a realizar-se no futuro, para o qual está endereçada a inquietude da pessoa como uma tensão rumo à plenitude. Nosso autor entende que a esperança é uma tarefa que se realiza na direção do futuro. Todas as dimensões da pessoa se projetam para uma realização plena e futura: “*El hombre vive, en cuanto aspira y proyecta, es decir, en cuanto espera...*”

humana e supera o risco e o medo ao qual toda existência está exposta, por causa das relações e, principalmente, por causa da morte: a existência pode fracassar.²²⁶ A esperança se antecipa na consciência da pessoa humana enquanto esta é chamada ao futuro absoluto. É uma dimensão transcendental da existência humana, e se encontra inscrita na estrutura fundamental da pessoa humana.²²⁷ E atuando sobre a pessoa, caracteriza-a como espírito encarnado, chamando-a a se realizar e a transcender aos existenciais (mundo, humanidade, história e morte).²²⁸

6.1 - A esperança em relação ao mundo

Alfaro distingue entre o nível categorial das realizações da liberdade, como lugar da esperança intramundana que se concretiza nas relações da pessoa com o mundo, e o nível transcendental da esperança-esperante, como constitutivo ontológico fundamental do espírito humano. Constata que em relação ao mundo o ser humano estabelece uma relação de dependência e de autonomia, sentindo-se interpelado por uma esperança que transcende toda realização intramundana.

A presença da pessoa no mundo não apenas motiva a sua própria transformação, como também transforma o mundo e as diversas realidades que compõem esta relação. A atuação da pessoa humana como sujeito ativo no mundo vai transformando a natureza, criando uma nova cultura e estabelecendo metas e perspectivas para o progresso humano e a história. É nesse sentido do progresso humano que Alfaro enxerga a perspectiva de realização humana e de transformação do mundo²²⁹, levando a pessoa a experimentar o chamado a orientar-se na direção de um futuro transcendente. As experiências intramundanas revelam que o esperar humano vai além das realizações que se possam efetuar na relação com o mundo. A esperança como busca de sentido da pessoa projeta o progresso do espírito humano e o transcende. Nesse

²²⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., **Sobre la muerte y la esperanza**, p. 214. Comenta sobre dois problemas relacionados à questão da esperança: o problema psicológico e o problema ontológico. Um problema está interligado ao outro.

²²⁷ Cf. ALFARO, J., **Esperanza marxista y esperanza cristiana**, p. 352.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 353.

²²⁹ “*la transformación del mundo por obra del hombre conduce a una progresiva humanización del hombre mismo, a saber, a una creciente conciencia de sí mismo y a una más radical responsabilidad ante la historia y ante su porvenir transcendente, Dios*”. ALFARO, J., **Hacia una teología del progreso humano**, p. 111.

sentido, Alfaro reconhece E. Bloch, quando entende que a realidade vivida e atuada pela pessoa anuncia a “novidade” do processo histórico,²³⁰ mas dele se distancia na consciência de que a esperança transcende toda a realidade e toda a novidade que a transformação desta possa provocar. A esperança apresenta-se na relação com o mundo numa perspectiva de “ainda não”, realidade não definitiva, ou seja, nem mesmo a novidade das relações está fechada, senão aberta, como processo permanente das esperanças intramundanas, à esperança transcendental. A diferença está no fato de que, para Bloch, a plenitude e a realização do sentido da pessoa humana encontram-se nas relações intramundanas.²³¹ Para Alfaro, toda situação e toda atuação no mundo têm urgência de ir além das relações estabelecidas no interior da realidade do próprio mundo, não obstante a consciência de que a esperança transcendental é o núcleo do existir humano se descortine e se abra. Por isso toda existência se encontra na orientação de sua transcendência absoluta. A esperança transcendental relativiza toda e qualquer esperança intramundana-histórica e faz a pessoa humana consciente de que não pode criar o seu próprio futuro absoluto, o que nos leva a compreender que a esperança não pode ser considerada apenas como um impulso radical que promove a ação da pessoa humana sobre o mundo, mas como futuro absoluto que é transcendente e se impõe como doação. A pessoa humana, entretanto, é impulsionada pela “esperança-esperante” e caminha na direção do futuro absoluto que se realizará na plena consciência da identidade da pessoa com a natureza. A realidade do mundo encontra-se dentro de um processo que transcende, ou seja, a responsabilidade humana de responder à “esperança-esperante” e de realizar o sentido da história através de sua ação sobre o mundo transcende.²³²

6.2- A Esperança-esperante e a relação interpessoal e comunitária

A esperança é uma realidade comunitária. O que a pessoa espera para si mesma remete à consciência dos outros – “eu”, ou seja, a esperança revela a

²³⁰ Também critica E. Bloch por não ter presente a negatividade própria da história. Esta não pode se transcender por si mesma. De modo que o processo histórico da relação pessoa humana e o mundo pode desvencilhar-se na frustração uma vez que este não é marcado pela esperança transcendental. O otimismo de Bloch revela o determinismo materialista de seu pensamento. Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 261-265.

²³¹ Cf. Id., **Esperanza marxista y esperanza cristiana**, p. 93

²³² Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 261-265.

atitude básica de que todos esperamos por algo que diga respeito à realidade pessoal e comunitária de nossa existência.²³³

A esperança não é uma realidade meramente individual, mas pelo contrário indica o destino comum da humanidade, além de revelar a convocação feita a todos na direção do futuro transcendente e absoluto. A esperança de sentido que plenifica a existência é uma realidade na qual todos estão inseridos, o que leva Alfaro a nos falar de uma “solidariedade na esperança”. Toda pessoa humana, *a priori*, participa de uma mesma esperança transcendental e de um mesmo futuro para o qual tende toda a humanidade, pois a dimensão mais humana de cada pessoa e de toda humanidade é a inserção nessa mesma esperança que une os povos e sinaliza um futuro absoluto²³⁴.

Nessa perspectiva da solidariedade, que promove a participação de todos, Alfaro nos fala da dimensão libertadora da esperança como reflexão fundamental da antropologia que se propõe teológica. Todos os povos são unidos na esperança de um futuro melhor e na realização de uma crescente promoção humana. A função intercomunitária da esperança tem o que dizer sobre a integração da pessoa em seus diversos relacionamentos e, principalmente, no que diz respeito à promoção da vida. Alfaro menciona a existência de uma pergunta ética sobre a dimensão interpessoal e comunitária de esperança.²³⁵ Nessa perspectiva, a “esperança-esperante” motiva uma relação interpessoal e comunitária que se fundamenta na solidariedade.

6.3 – A esperança e a morte como “situação limite”

A realização da existência humana é autêntica na medida em que se reconhece frente ao desafio e à fragilidade que a morte impõe à pessoa. Heidegger fala dessa experiência como sentimento de angústia: situação na qual a pessoa encontra sua autenticidade. Sartre expressa essa realidade como náusea.²³⁶ Alfaro, por outro lado, apresenta a novidade de compartilhar com a

²³³ Cf. Id., *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana*, p. 354-355; *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, p. 21.

²³⁴ Cf. Id., *Dalla questione dell'uomo alla questione de Dio*, p. 241. *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, p. 268.

²³⁵ Este aceno ético da esperança nos reporta a uma reflexão singular realizada na América Latina: Cf. SCANNONE, J C., *Nueva modernidad adviniente y cultura emergente en América Latina*, p. 145-192.

²³⁶ Cf. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger*, p. 240.

crítica de Ernest Bloch e confirma que a esperança é uma condição ontológica da pessoa humana, anterior ao sentimento de angústia. Por isso, o originário é querer viver e esse desejo se identifica com a esperança.²³⁷ Com essa compreensão, Alfaro dá um passo a mais e, mesmo sem negar a realidade possível da angústia e de náusea que a pessoa vive diante de sua situação no mundo e diante da morte, acentua que nessa mesma situação limite fundamenta-se a experiência única e singular de toda pessoa. E ainda acrescenta a novidade de considerar que a consciência da existência provoca em cada pessoa um chamamento à esperança que revela a constituição originária do ser humano.

O que existe de mais originário na pessoa humana é o desejo profundo e constitutivo de querer viver. A morte lança a pergunta sobre o sentido da existência e provoca a existência humana a fazer uma constante interpretação da liberdade como exercício da “opção fundamental”: viver uma existência fechada em si mesma, autônoma e limitada em suas possibilidades no mundo, ou viver uma existência aberta e confiante na esperança de um futuro transcendente. A morte coloca a pessoa diante da realidade transcendente na qual a vida adquire a esperança de um futuro absoluto, em outras palavras, a morte é fronteira dessa realidade transcendente.

A consciência da morte delimita o ponto crítico e limite da pessoa e de seus relacionamentos. Essa consciência provoca a existência humana a reconhecer-se como projeto que se orienta na perspectiva da esperança.²³⁸ Assim, a realidade da morte adquire a tarefa de desafiar o próprio sentido da existência. Diante da morte, a existência encontra-se inquirida pela pergunta fundamental sobre o seu próprio sentido e sobre a dignidade absoluta da pessoa humana.

A morte evidencia a experiência existencial na qual a pessoa se lança num processo rumo ao futuro transcendente. Este se realiza através da esperança, que aspira à plenitude de sentido da existência e das relações humanas. Dessa forma, a questão da morte cria a consciência de que a existência humana se realiza num processo e de que o seu sentido originário aponta para um horizonte muito além da realidade existencial no mundo e na história. A morte abre a perspectiva de um processo pessoal e comunitário que se realiza na esperança, processo que, por sua vez, é provocador de uma

²³⁷ Cf. Id., *Esperanza marxista y esperanza cristiana*, p. 88, 98-99.

²³⁸ Cf. Id., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, p. 24.

radical inquietude na pessoa que se apropria da consciência do seu chamamento, numa dinâmica de vida que vai além da história, na perspectiva de um futuro absoluto.

6.4- A história como lugar da realização da esperança

A dimensão comunitária da esperança traz a compreensão de que esta motiva a construção da história. Todos os seres são chamados a realizar o processo histórico marcado pela esperança, que os conduz além da própria realidade.

Alfaro retoma a compreensão de Kant frente ao exercício da existência e da esperança, quando se pergunta: o que devo esperar? E reformula a questão com a reflexão de E. Bloch, perguntando no plural: o que devemos esperar? Ou seja, a existência e a esperança que promovem a busca de sentido é uma tarefa comunitária.²³⁹

Alfaro compreende que a esperança tem raízes comunitárias, que todas as ações da pessoa são comunitárias e que suas objetivações também transcendem a situação do “aqui e agora”. A esperança revela o desdobramento da atividade existencial, pessoal e comunitária, como um processo que se realiza para além da história. Assim, toda a humanidade e as diversas gerações respondem comumente à pergunta originária pelo sentido da existência que se expressa no desafio de construção da história. A história, como lugar do exercício da esperança, revela o processo e a projeção comunitária da própria existência, enquanto esta busca o seu sentido na direção de um futuro transcendente.

A história se apresenta como uma realidade questionadora que provoca o limite da existência e da esperança. A construção da história implica, necessariamente, a consciência de que na vivência da esperança o sentido desta se realize num processo transcendente.

A ação da pessoa sobre o mundo não pode deixar de refletir a provisoriedade da história. E esta só se reconhece numa dinâmica comunitária que perpassa gerações e se orienta para o mistério de uma liberdade absoluta e

²³⁹ Cf. Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 262-264. Aqui se expressa o problema da continuidade da história que se realiza e se promove pela subjetividade e pela intersubjetividade. O aspecto comunitário da busca de sentido que perpassa a história. A “esperança-esperante” que acolhe todas as gerações, que não pertence a nenhuma em particular, mas que aponta o futuro comum e absoluto como sentido da existência de todos.

transcendente. Esse aspecto é muito importante para a reflexão de Alfaro, devido ao diálogo com a filosofia de E. Bloch. Alfaro difere de Bloch, pois não aceita a consideração de um futuro histórico transcendente como um processo indefinido no qual se propõe um transcender sem transcendência: a própria história, como resposta definitiva, e a imanência, como plenitude final, e nada além da busca de sentido no interior da própria história. Para Alfaro, o movimento da história possibilita a compreensão da realidade como realidade aberta em sua provisoriedade e no próprio limite da esperança. A existência humana se experimenta no chamamento de um futuro transcendente que não depende nem da pessoa, nem do mundo e nem da história. O futuro transcende a história, mas se evidencia no processo imanente de realização histórica.

Assim, a esperança-esperante fundamenta a compreensão de que toda pessoa humana encontra-se, constitutivamente, aberta ao horizonte ilimitado do seu ser. E essa realidade de abertura confirma que o futuro transcende a história.

6.5 - Mundo, humanidade, morte e história: viver em esperança

A realidade da “esperança-esperante”, no que diz respeito a constituir o sentido do futuro transcendente, encontra-se além das diversas realidades existenciais. A esperança ultrapassa os limites das relações no âmbito pessoal e comunitário, embora sua dinâmica própria seja a condição de possibilidade da ação da pessoa no mundo, constituindo a perspectiva *a priori* da história. Essa esperança é condição de possibilidade de todos os existenciais enquanto estes são manifestações das opções e atuações da liberdade humana.²⁴⁰ A esperança não se limita a nenhuma realidade histórica, mas sinaliza abertura em relação a toda realidade humana, identificando a existência humana em seu caráter transcendental. A esperança é transcendental. Nossa compreensão é de que a vida humana é esperança transcendente de sentido, de modo que toda realidade existencial está ilimitadamente aberta a romper com o limite do tempo e da história. Por isso o eu-pessoal confere sentido a todas as decisões concretas que integram a totalidade da vida humana, e a esperança radicaliza a integridade e permanência do eu. E cada pessoa é invisivelmente afetada por

²⁴⁰ Id., **Dal problema dell'uomo al problema di Dio**, p. 254; **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**, p. 201.

essa estrutura da esperança, em seu conhecimento, decisão e opção. Os existenciais, como expressões da pessoa, encontram-se implicados na consciência de que a esperança é uma realidade que determina a estrutura mesma da pessoa em suas ações e decisões. A decisão fundamental é dar sentido à sua própria existência. A consciência nos faz conceber a esperança como realidade intrínseca à existência humana,²⁴¹ bem como redescobrir a pessoa como projeto em liberdade que se realiza na esperança. Uma liberdade referenciada à existência. A esperança atua sobre a decisão da pessoa em relação ao mundo, à humanidade, à morte e à história. Em cada uma dessas realidades existenciais a pessoa decide e realiza sua liberdade, na busca do sentido de sua existência. A “esperança-esperante” provoca a abertura a realidades novas na consciência do mundo, nas relações comunitárias, na provisoriedade da vida diante da morte e no limite da história.²⁴² Assim, as relações que são determinadas pela liberdade só podem acontecer uma vez sustentadas e fundamentadas na esperança. A esperança explicita-se como núcleo originário da pessoa e, por isso, reconhecemos a pessoa, constitutivamente, como ser de esperança.²⁴³

Conclusão

Nesta conclusão consideramos a proposta inicial desta primeira parte e tomamos como base a antropologia existencial na qual Alfaro expõe os pressupostos existenciais, com os quais delinea a sua fundamentação para a pergunta central sobre a pessoa humana e seu destino salvífico. Os existenciais - o mundo, a humanidade (relações intercomunitárias), a morte e a história - compõem a pergunta sobre o sentido da pessoa e, conseqüentemente, na dinâmica da esperança como realidade constitutiva do ser humano, abrem a perspectiva para a reflexão sobre o caráter antropológico. A realidade de cada existencial e o exercício da consciência e da liberdade que envolve a

²⁴¹ Id., *La théologie fondamentale à la recherche de son identité*, p. 20. Aqui Alfaro mostra que a pessoa encontra-se chamada pela esperança a atuar e a decidir pelo próprio sentido. Ainda considera a reflexão da teologia fundamental de M. Blondel que, usando do “método da imanência”, supera toda concepção extrínseca da esperança em relação à existência. Cf. GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, p. 163-173. CAFFARENA, J.G., *Esperanza*, p. 469.

²⁴² Cf. ALFARO J., *Esperanza marxista y esperanza cristiana*, p. 102. Considerações a reflexão de E. Bloch e reações de Juan Alfaro.

²⁴³ Id., *Escatologia, hermenêutica y lenguaje*, p. 235.

experiência dos mesmos identifica a pessoa como constitutivamente chamada a uma realidade transcendente que ultrapassa a existência e que, em função da mesma, adquire sentido. A busca de sentido independe dos existenciais, embora estes evidenciam essa realidade da pessoa.

Nos pressupostos antropológicos descobrimos o processo humano de busca pelo sentido transcendente e absoluto da pessoa, transparecendo a consciência salvífica presente na pessoa como uma realidade constitutiva e intrínseca. A dinâmica própria da “esperança-esperante” remete a pessoa à originalidade de seu sentido, conduzindo-a à transcendência. A esperança marca o aspecto projectivo da existência e confere a cada existencial o carácter próprio de sinalizador de uma realidade que se estabelece fundante, constitutiva e garantia de sentido.

Seja na perspectiva do progresso humano no mundo como realização da pessoa, seja na consciência comunitária de uma “solidariedade na esperança”, seja no desejo fundamental de “querer viver” desafiando o limite e a investida da morte, seja na construção e imanência da história como realidade aberta ao futuro, encontramos o sinal fenomenológico da abertura pessoal e comunitária ao Transcendente Absoluto.

Nossa conclusão nos conduz à pergunta sobre realidade transcendente onde descobriremos o sentido salvífico da pessoa humana. Para isso apresentaremos uma próxima reflexão na perspectiva de poder acenar para o problema da existência humana como um problema permanente de Deus.²⁴⁴ A realidade de cada pessoa orienta a existência a partir de um horizonte antropológico e soteriológico: qual é a concepção cristã de pessoa humana e o sentido salvífico que esta experimenta em sua existência? Daí a consciência de que o discurso se impõe como hermenêutico, numa releitura dos existenciais: pressupostos antropológicas nos quais compreendemos uma antropologia existencial, teológica e crística.

Aqui se justifica a questão de Deus, enquanto fazendo parte integralmente da questão sobre a pessoa humana. Alfaro chega a essa síntese em diálogo com a reflexão filosófica, com pensadores modernos e contemporâneos. A questão sobre Deus se realiza no interior da questão

²⁴⁴ Na medida em que a reflexão filosófica se centrou no ser humano, principalmente com Descartes e Kant, e, sobretudo, na medida em que o homem moderno reconheceu o primado da questão que ele é para si mesmo, também tem que reconhecer a questão de Deus como uma pergunta presente e implicada em sua própria realidade, independente da resposta que se possa dar. Cf. ALFARO, J., **Dal problema dell' uomo al problema di Dio**, p. 282

sobre²⁴⁵ a pessoa. Essa releitura antropoteológica é significativa e considera um humanismo aberto à transcendência, em que Deus aparece como uma questão, mas com uma linguagem que dissimula uma demonstração da existência de Deus. Com efeito, o que se pretende é particularizar e manifestar os sinais de Sua presença nas diversas situações e realidades antropológicas, na linguagem das relações humanas. Na verdade, a pessoa humana não assumiria a questão de Deus em sua existência, se essa questão já não estivesse presente em suas estruturas ontológicas.

Propomo-nos tomar parte nessa reflexão. Passando desta primeira parte, onde nos firmamos numa metodologia mais descritiva, avançamos sobre a pergunta central de nossa exposição, na qual centralizamos a antropologia de Juan Alfaro como conteúdo hermenêutico de sua teologia. A pergunta pela pessoa justifica e torna legítima a pergunta por Deus e pelo sentido salvífico, pelo qual a pessoa se realiza em sua plenitude.

²⁴⁵ Cf. CAFARENA, J.G., **Contextos actuales para la cuestión de Dios**, p. 123-152; El teísmo moral de Kant, p. 127ss. Esta antropologia existencial (humanista transcendental) postula uma perspectiva hermenêutica da existência e da liberdade.